Schellings Werke

Class Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

OTTO HARRASS

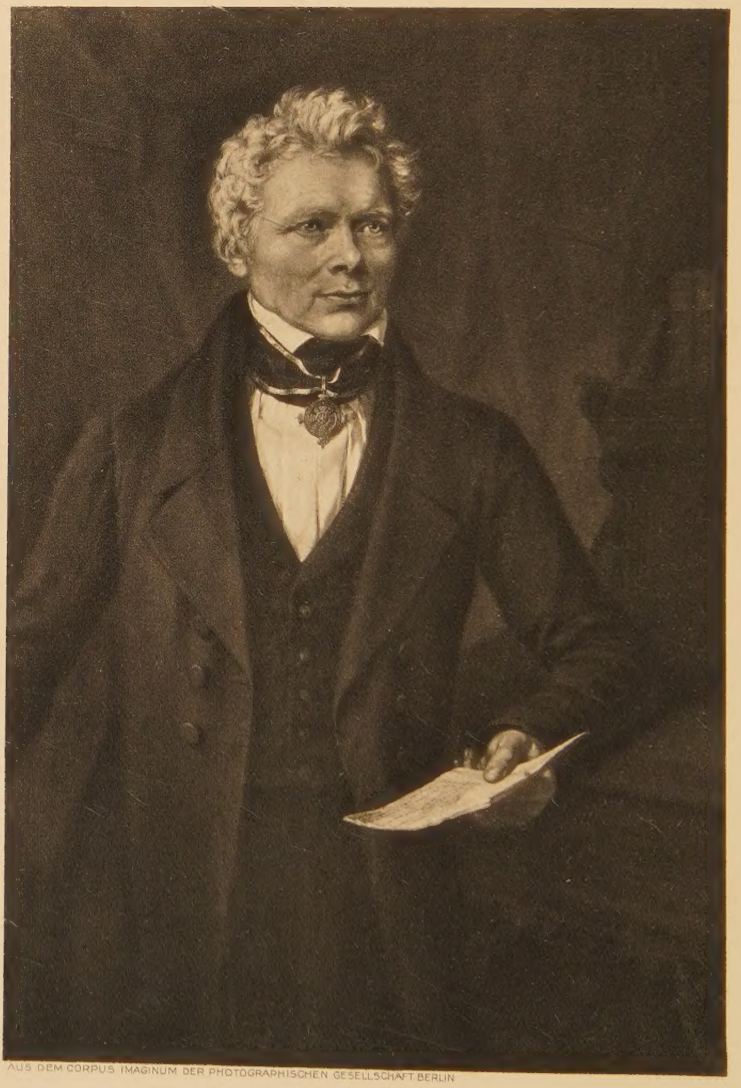
Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/edellingsmerte0000vari

Schellings Werke

Münchner Jubiläumsdruck

Erster Hauptband



AUS DEM CORPUS IMAGINUM DER PHOTOGRAPHISCHEN GESELLSCHAFT BERLIN

Schellings Werke

Nach der Originalausgabe
in neuer Anordnung herausgegeben

von

Manfred Schröter

Erster Hauptband

Jugendschriften
1793—1798

C. H. Beck und R. Oldenbourg
München 1927

83047

Das Titelbild ist eine Wiedergabe
des Gemäldes von Carl Begas

YALE UNIVERSITY
LIBRARY

Inhaltsverzeichnis
des ersten Hauptbandes.

Seite

Vorrede zur neuen Ausgabe VII
Inhaltsübersicht der neuen Ausgabe XIV
Vorwort von K. F. A. Schelling zum I. (Orig.) Band (1856) . . . XIX

Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt (1793) 1
Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794) . 45
Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795) 73
Neue Deduktion des Naturrechts (1796) 169
Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus (1795) . 205
Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre I—IV (1796/97) 267
Aus der „Allgemeinen Übersicht der neuesten philosophischen Literatur“:
A. Über die Preisfrage der Berliner Akademie für 1795 (1797) 377
B. Über die Frage, ob eine Philosophie der Erfahrung, insbesondere ob eine Philosophie der Geschichte möglich sei (1798) . . . 385
Über Offenbarung und Volksunterricht (1798) 398
Rezension von J. G. Schlossers Schreiben (1798) 407
Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus (1798). Nebst einer Abhandlung über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur (1806) . 413
[Einleitung zu den] Ideen zu einer Philosophie der Natur. Als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft (1797 und 1803) . 653

Vorrede
zur neuen Ausgabe.

Schellings sämtliche Werke erschienen in den Jahren 1856—61 in zwei Abteilungen von zusammen vierzehn Bänden im Cottaschen Verlag Stuttgart, herausgegeben von Schellings Sohn Karl Friedrich August, unter Beihilfe seines jüngeren Bruders Hermann und seines Schwagers Georg Waitz. Die Anordnung war chronologisch; die zweite Abteilung (im folgenden als Band XI—XIV bezeichnet) enthielt als Nachlaß in Vorlesungsform Schellings „Philosophie der Mythologie und Offenbarung", das Alterswerk der „positiven Philosophie". Auch die noch anzustrebende, einstige, kritische Gesamtausgabe wird sich an diese chronologische Ordnung zu halten haben, wenn auch im einzelnen ergänzt durch Briefe, Manuskripte und Kollegnachschriften des kritisch noch unerschlossenen Nachlasses. Unabhängig hiervon aber fordert das Bedürfnis des philosophischen Publikums für jetzt und später eine billige und möglichst vollständige Handausgabe der Schellingschen Werke für den Allgemeingebrauch, für die gedankliche Arbeit an den Problemen selbst, die nicht in antiquarischem Interesse, sondern aus der Not und dem notwendigen Zusammenhang der eigenen Aufgaben unserer Zeit auf metaphysischem und religiösem, naturphilosophischem und mythologischem Gebiet in steigendem Maß neu lebendig werden.

Bisher erschienen nur einige Neudrucke verschiedener Einzelwerke und noch unzulängliche, einseitige, kleinere Auswahlen. (Vgl. hierzu die neue Schellingbibliographie von Joh. Jost, Cohen Verlag Bonn 1927, und meine Einführung und Anmerkungen zu „Schellings Schriften zur Gesellschaftsphilosophie", G. Fischer Verlag Jena 1926.) Doch nur die Kenntnis des vollständigen, wohl wandlungsreichen, aber einheitlich fortschreitenden Gesamtwerkes Schellings kann das wirkliche Verständnis jeder Einzelschrift aus dem Zusammenhang heraus vermitteln. Diesen darzustellen versucht hier der neue photomechanische Abdruck der sämtlichen Werke in sechs Haupt- und sechs Ergänzungsbänden. Zusammen werden sie die vierzehnbändige Originalausgabe lückenlos vollständig wiedergeben, nur in zum Teil anderer Anordnung, die aus der Uebersichtstabelle am Ende der Vorrede zu erkennen ist.

Durch diese Einteilung wurde es möglich, alle wesentlichen Hauptwerke streng chronologisch in die sechs (750—800 Seiten starken) Hauptbände einzureihen und damit zugleich die systematischen Gebiete übersichtlich zu umgrenzen, die die Schellingsche gedankliche Entwicklung im ganzen durchlaufen hat. Die etwas schwächeren (500—600 Seiten starken) Ergänzungsbände reihen sich zeitlich unmittelbar jeweils nach den Hauptbänden ein und enthalten die weniger wichtigen Schriften des betreffenden Gebietes oder Zeitraumes gleichfalls in chronologischer Abfolge. Der jedem Bande beigefügte Titel soll das weit verzweigte Schrifttum Schellings auch schon äußerlich anschaulich gliedern. Für viele wird die einheitliche Reihe der Hauptschriften selbst genügen, die nun in sechs Bänden für den zehnten Teil des antiquarischen Preises der Originalausgabe zu erhalten sind.

Der erste Hauptband enthält die Jugendschriften aus der Tübinger und Leipziger Zeit, 1793—98. Schelling, 1775 zu Leonberg in Württemberg geboren aus altem Pfarrergeschlecht, an Frühreife nur von Leibniz übertroffen, besuchte 1790—95 das Tübinger Stift, zusammen mit Hegel und Hölderlin. Neunzehnjährig schickte er seine philosophische Erstlingsschrift „Ueber die Möglichkeit einer Form" an Fichte, dem auch die zweite Schrift „Vom Ich" noch huldigt. Die beiden nächsten erschienen in Niethammers „Philosophischem Journal", ebenda die schon in Leipzig geschriebene „Allgemeine Uebersicht". Seine dortige Hofmeisterstelle benützte Schelling zu naturwissenschaftlichem Weiterstudium und zur Abfassung seiner ersten naturphilosophischen Rhapsodien „Ideen" und „Weltseele", die Goethes Aufmerksamkeit erregten und dem Dreiundzwanzigjährigen die außerordentliche Professur an der Jenenser Universität verschafften.

Der zweite Band enthält die systematischen Schriften zur Naturphilosophie, der dritte Band die zur Identitätsphilosophie aus der Jenenser Zeit, 1798—1803, der reichsten Epoche von Schellings Leben wie der klassischen Blütezeit deutschen Geistes. Goethe, Schiller, Hegel und die Romantiker stehen ihm zur Seite, und die genialste Frau, Caroline Schlegel, wird ihm Muse, Geliebte und treueste Gattin. Von Werk zu Werk fortschreitend entfaltet er sein metaphysisches System von der „Geschichte des Selbstbewußtseins" zur Vernunftoffenbarung des Absoluten. Die erstere Form steht als „System des transszendentalen Idealismus" im Mittelpunkt des zweiten Bandes, zwischen den unmittelbar vorhergehenden und den unmittelbar nachfolgenden Entwicklungsphasen der Naturphilosophie. Die letztere Form beherrscht den dritten Band in den vier großen systematischen Hauptdarlegungen („Darstellung", „Bruno", „Vorlesungen", „Philosophie der Kunst"), gefolgt von den vier wichtigsten prinzipiellen Abhandlungen, und abgeschlossen durch den großartigen Blick Schellings auf seine Vorgänger: in dem Nachruf auf Kant und der Polemik gegen Fichte, Dokumente souveräner Selbsterkenntnis auf dem Höhepunkt der Produktion.

Diesem Hauptgedankengang gliedern sich sinngemäß die drei Ergänzungsbände ein: der erste („Zur Naturphilosophie") bringt neben dem Nachtrag der beiden lateinischen Dissertationen den Haupttext der „Ideen zu einer Philosophie der Natur", sowie den Rest der naturphilosophischen Schriften der frühen Zeit („Fernere Darstellungen"). Den Zugang zu der naturphilosophischen Erstlingsschrift „Ideen" (1797) hat Schelling durch seine späteren Zusätze (1803) zu jedem einzelnen Kapitel und der Einleitung selber erschwert, denn unvermittelt wechseln nun in dieser Schrift ständig zwei ganz verschiedene Phasen der sich entwickelnden Naturphilosophie, die induktiv begründende der ersten und die religiös spekulative der späteren Zeit — zwar lehrreich für den Kenner, doch völlig verwirrend für jeden erst Eingang Suchenden. Da sich dieselbe Materie zudem übersichtlicher und klarer in den systematisch-naturphilosophischen Schriften des zweiten Hauptbandes entwickelt findet, wurden die „Ideen" in den Ergänzungsband gestellt, mit Ausnahme der wichtigen Einleitung, die als selbständige prinzipielle Abhandlung im Gang der Hauptschriften nicht fehlen durfte. (Wem diese äußere Zerteilung einer Schrift in der Ausgabe unannehmbar scheint, braucht nur die letzten 74 Seiten des ersten Hauptbandes gegen die ersten 76 Seiten des ersten Ergänzungsbandes, die lateinischen Dissertationen, auszutauschen, um im letzteren den lückenlosen Zusammenhang der Schrift „Ideen" wiederherzustellen.)

Ein ähnliches Verhältnis herrscht zwischen dem dritten Haupt- und dem dritten Ergänzungsband, hinsichtlich der „Philosophie der Kunst". Diese, in ihrem ersten, allgemeinen Teil, schließt die verschiedenen Darlegungen des Identitätssystems im dritten Band bedeutsam und zentral vermittelnd ab. Die weiteren Ausführungen im zweiten, besonderen Teil, mitunter stark von A. W. Schlegel abhängig, sind nicht mehr von der gleichen systematischen Bedeutung und können daher, auch aus Raumgründen, im dritten Ergänzungsbande nachfolgen. (Wer es vorzieht, die Philosophie der Kunst in dem Zusammenhang ihrer zwei Teile zu belassen, kann die ersten 130 Seiten des dritten Ergänzungsbandes, „Abhandlungen und Rezensionen", mit den betreffenden 130 Seiten des ersten Hauptbandes vertauschen.) Es folgt dann der Philosophie der Kunst im dritten Ergänzungsband die Münchner Rede „Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur", sowie als Anhang die „Kunstgeschichtlichen Anmerkungen über die Aegineten". Die durch Raumgründe veranlaßte Stellung der Münchner Rede wie des späteren Gesprächs „Clara" in den Ergänzungsbänden rechtfertigt sich damit, daß beide Schriften in mehrfachen Einzelausgaben (auch bei Reclam) erschienen sind. — Der zweite Ergänzungsband („Zur Identitätsphilosophie") endlich enthält die Würzburger Vorlesungen über Propädeutik und System der gesamten Philosophie (1804), die aus dem Nachlaß stammende, einheitlichste Gesamtdarstellung des Identitätssystems in allen seinen Teilen.

Die Würzburger Jahre (1803—1806) leiten von der Jenenser zu der Münchner Zeit, der zweiten, größeren Hälfte in Schellings Leben und Schaffen, die 1806 beginnt und durch die stille Zwischenzeit in Erlangen (1820—1827) in zwei je 14jährige Perioden getrennt wird, denen jeweils der vierte und fünfte Hauptband unserer Einteilung entspricht. Schelling, der 1803 an die bayerische Universität Würzburg berufen worden war, kam 1806 mit seiner Gattin Caroline nach München, als Generalsekretär der neugegründeten Akademie der bildenden Künste, wie als Mitglied, später als Sekretär der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Vorlesungen hatte er nicht zu halten, und seit 1809, dem Todesjahr der geliebten Frau, verstummte er für lange Zeit auch für die Oeffentlichkeit. Die noch hierher gehörige Hauptschrift „Die Weltalter" stammt aus dem Nachlaß.

Der Gedankeninhalt dieser ersten Münchner Zeit, der im vierten Hauptband enthaltenen „Schriften zur Philosophie der Freiheit", kündigt sich an in der Schrift „Philosophie und Religion" von 1804, die darum hier als Einleitung den vierten Band eröffnet. Er enthält die innerlich fortschreitende Umbildung der Identitätsmetaphysik zur religiös bestimmten Philosophie der Freiheit, die sich metaphysisch, religions- und naturphilosophisch gleichmäßig verfolgen läßt in dem sich notwendig umwandelnden Zentralproblem der „ewigen Geburt der Dinge", der „Natur in Gott", der „Herkunft des Endlichen aus dem Absoluten" und der Grundvoraussetzung hierzu in der menschlichen und göttlichen Freiheit. Es sind die Themen der „Philosophischen Untersuchungen" und der „Weltalter", deren mythenphilosophische Beilage, die Akademieabhandlung über „Die Gottheiten von Samothrake" auf den kommenden Weg Schellings schon vorausdeutet. (Ihre veralteten Anmerkungen folgen im Ergänzungsband.) — Gleichzeitig tritt die naturphilosophische Darstellung, in den „Jahrbüchern der Medizin", in ihre letzte Phase, die nun in den „Aphorismen" und den „Kritischen Fragmenten" die Natur als „Werden der Gotteserkenntnis" begreift. Von diesem religiös ungleich vertieften Standort aus wendet sich Schelling im Gefühl erreichter Ueberlegenheit wie schon zuvor in der Polemik gegen Fichte, nun gegen Jacobis bloße Gefühlsphilosophie und gegen die anregenden Einwürfe Eschenmayers. Die naturphilosophische Erkenntnis der göttlichen ewigen Selbstoffenbarung schlägt die Brücke zur Metaphysik der Religion.

Noch mehr als ein Jahrzehnt aber sollte in schweigender Arbeit vergehen, bis der Weg beschreitbar wurde, um das metaphysisch Erschaute in geschichtlicher Wirklichkeit verstehend zu umfassen. 1827 kehrte Schelling mit seiner zweiten Gattin Pauline Gotter von Erlangen nach München zurück, nun an die neue, von Landshut hierher verlegte Universität berufen von König Ludwig I., der vor zwanzig Jahren als Kronprinz der Münchner Festrede Schellings gelauscht hatte, und dessen Sohn Maximilian II. dann Schellings begeisterter Schüler werden sollte.

Zugleich wurde Schelling das Präsidium der umgestalteten Akademie der Wissenschaften übertragen, das er bis zu seiner Berufung nach Berlin durch König Friedrich Wilhelm IV. (1841) bekleidete. Wieder lag der Schwerpunkt, wie in seiner Jugend, in der akademischen Lehrtätigkeit. (Fünfter Hauptband:)

„Geschichtliche Philosophie" nennt Schelling selbst seine spätere Lehre (XI, 571) mit Betonung ihrer lebendigen Eigenart: die göttliche Selbstoffenbarung im Bewußtsein der Menschheit und in ihrem Erweis als „durch die ganze Zeit des Menschengeschlechts hindurchgehend" „reell zu begreifen". Als Vorstufe zu dem „Durchbruch in das freie, offene Feld objektiver Wissenschaft" dient der kritische Rückblick auf den bisherigen Gang der abendländischen Philosophie, der sich in den Münchner Vorlesungen („Zur Geschichte der neueren Philosophie") bis zu der reifen Selbsterkenntnis der eigenen Stellung und geschichtlichen Aufgabe steigert, während philosophisch nun die „negative" Aufgabe der metaphysischen Durchdringung der bloß rationalen, vernunftnotwendigen Formen des Seins in der „Darstellung des philosophischen Empirismus" und der „rein rationalen Philosophie" mit letzten Kräften in Angriff genommen wird. Die letztere Schrift, das mühsam ringende, doch selbständige Alterswerk, als zweite, d. h. „philosophische Einleitung der Philosophie der Mythologie" noch in den ersten Nachlaßband der Originalausgabe eingereiht, schließt so hier sinngemäß diesen einheitlich auf das Rationale und Abstrakte gerichteten fünften Hauptband ab. Chronologisch bezeichnet unsere Uebersichtstabelle diese Nachlaßschrift mit dem Todesjahr (1854), die „Philosophie der Mythologie" mit dem Jahr des letzten Vortrags (1842). — Die kleineren Abhandlungen und Reden dieser Zeit (des vierten und fünften Hauptbandes) bringt der vierte Ergänzungsband („Persönliches, Nachlaß").

Das positive Gegenstück zu dieser Vorstufe, die eigentliche „Religionsphilosophie", endlich folgt in dem sechsten Hauptband. Sie ist von Schelling zweigeteilt, in eine „Philosophie der Mythologie" und in eine „Philosophie der Offenbarung". Vor jeder steht eine eigene „Einleitung". Die erstere, die „Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie" (1. Buch) enthält im Gegensatz zur nicht hierher gehörigen, oben besprochenen „Philosophischen Einleitung" (2. Buch) die Einführung in das erreichte Verständnis der Mythologie als des bewußtwerdenden „theogonischen Prozesses", dessen Grundgesetz dann in dem ersten Buche der „Philosophie der Mythologie" („Der Monotheismus") unter Bezugnahme auf die Schellingsche Potenzenlehre prinzipiell erläutert wird. — Die Darstellung der polytheistischen Mythologie im einzelnen (das zweite Buch der „Philosophie der Mythologie") enthält der fünfte Ergänzungsband, während der sechste Hauptband hier in Fortsetzung seines Gedankenganges mit der Philosophie des Christentums, der eigentlichen „Philosophie der Offenbarung", systematisch abschließt.

Die letztere, als „Zweiter Teil“ (= 3. Buch) bezeichnet, bildet den Inhalt des letzten (XIV.) Bandes der Originalausgabe. Der vorausgehende (XIII.) Originalband enthält den „Ersten Teil“ (= 2. Buch) und die „Einleitung“ (= 1. Buch) der Philosophie der Offenbarung, die nichts anderes sind als eine abgekürzte Wiederholung der gesamten „Einleitung in die Philosophie der Mythologie“ (Originalband XI) und der „Philosophie der Mythologie“ (Originalband XII) selbst. Sie sind als Nachtrag in dem sechsten Ergänzungsbande abgedruckt. (Der alte Zustand ist auf Wunsch hier durch Zusammenbinden der ersten und der zweiten Hälfte des sechsten Hauptbandes je mit dem fünften und dem sechsten Ergänzungsbande wiederherzustellen.) — Kuno Fischer sagt mit Recht von diesen letzteren Wiederholungspartien, „daß auf diesen Vorlesungen in weiten Strecken schon die Spuren des Alters lasten“. („Geschichte der neueren Philosophie“, VII S. 707.) Sie sind hier aus dem Hauptband ausgeschieden, der so der einheitlichen Durchführung der religionsphilosophischen Grundidee gewidmet bleibt und damit dem organischen Endziele der gesamten sechzigjährigen Gedankenarbeit Schellings Ausdruck gibt.

Die innere Einheit dieser Gedankenwelt tritt dem das Ganze Ueberschauenden trotz aller Umbildung als gesetzmäßige Folge hervor. Nicht zufällig berühren sich der Anfang und das Ende dieser Folge in der Frage nach dem Sinn des Mythus, als der tiefsten und umfassendsten menschlichen Antwort auf den Ruf des Daseins. Nur — wie anderen Ortes ausgeführt — die Stoffgebiete, die Einkleidungen der Fragestellung wechseln langsam von der Außen- zu der Innenwelt, von der Natur- über die Kunst- zur Religionsphilosophie, so wie der reifende, alternde Mensch sich von der aufnahmsfreudigen, weltoffenen Empfänglichkeit der Jugend, über das Gleichgewicht männlicher Höhe, schließlich in die Einsamkeit der eigenen gottsuchenden Seele verliert.

Doch nur die äußerliche Gliederung dieser Entwicklungsfolge, sachlich und biographisch begründet, sollte an der hier getroffenen Einteilung in möglichster Kürze deutlich werden, nicht die Schellingschen Gedanken selbst, deren Erläuterung sich der Herausgeber nicht anzumaßen hat. Diese können nur in systematisch-kritischer Arbeit der Gegenwart ihre Fortsetzung finden. Solche Werke sind wohl vielfach unterwegs, und ihnen möchte diese neue Ausgabe vor allem sich dienlich erweisen. Denn es ist unzweifelhaft, daß die Bedeutung und die Fruchtbarkeit der kritisch verstandenen Leistung Schellings für die Zukunft und für ihre Aufgaben im Zunehmen begriffen ist. Das Wort des jugendlichen Schelling, „daß die Zeit, Leibnizen zu verstehen, gekommen ist“, wird sich in seiner tieferen Erfüllung auch noch an ihm selbst bewahrheiten, gemäß dem Grundsatz geistesgeschichtlicher Kontinuität, die alles wertvolle Gewordene aufzubehalten weiß, bis die Zeit reif geworden ist, um in den Lösungen der eigenen Probleme die Ergebnisse der früheren gereift wiederzufinden.

Nichts anderes ist der Sinn der vielbesprochenen Wiederaufnahme der deutschen philosophischen Bewegung von Kant zu Hegel, d. h. des inneren Problemgangs unserer klassischen Philosophie, den die Aufgabenfolge unserer Zeit in neuer Fassung und in höherer Bewußtheit wiederholt, wenn auch die Namen Schubert, Carus einerseits, Görres, Bachofen andrerseits schon in die Richtung deuten, in der in Ergänzung des von Schelling später eingeschlagenen Weges die Einseitigkeit des klassischen Idealismus zu berichtigen und zu überwinden sein wird. Hier begegnet sich die traditionsbestimmte philosophisch-systematische Arbeit der Wissenschaft mit den ursprünglichen, lebendigen Geistesbedürfnissen der Gegenwart, die darum nach den Werken unserer großen Denker ein unmittelbares, vielseitig begründetes Verlangen trägt. So sind neben verschiedenen guten Handausgaben nun die großen kritischen Gesamtausgaben von den Werken Kants und Schopenhauers nahezu vollendet, die der Werke von Leibniz und Görres in Angriff genommen. Dasselbe bleibt für Schleiermachers, Fichtes, Schellings, Hegels Werke noch zu leisten, oder ist in Vorbereitung. Auch hierfür aber ist die unerläßliche Voraussetzung die möglichst weitreichende, eindringende und selbständige Kenntnis der Werke selbst.

In diese notwendig geforderten gemeinschaftlichen Aufgaben reiht sich die Neuausgabe der Schellingschen Werke ein; ihr Jubiläumsdruck, einundeinhalb Jahrhundert nach Schellings Geburtsjahr und einhundert Jahre nach Beginn seiner Lehrtätigkeit in München, hofft mit dazu beizutragen, daß sein Werk sich, kritisch überprüft im neu bewußt gewordenen Zusammenhang, in seinem inneren Wert behaupte — sowohl für den Problemfortschritt des deutschen und abendländischen Denkens überhaupt, als auch für sich, als originale und geschlossene Dokumentenreihe eines großen philosophischen Genius schlechthin, der auf der Höhe europäischer Entwicklung und als einer ihrer Hauptmitträger, rastlos wandelnd sich als Jüngling, Mann und Greis doch aus der einheitlichen Tiefe ewiggültigen, typischen Menschentums gedanklich ausgesprochen hat.

München im Frühjahr 1927.

Manfred Schröter.

Inhalt der sechs Hauptbände

Erster Hauptband

Jugendschriften

1793—1798

(Orig.-Ausgabe) Bd.	Seite		
I	v—viii	Vorwort von K. F. A. Schelling	
	41—84	Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt	1793
	85—112	Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie .	1794
	149—244	Vom Ich als Prinzip der Philosophie	1795
	281—342	Philosophische Briefe über Dogmatismus u. Kritizismus	1795
	245—280	Neue Deduktion des Naturrechts	1796
	343—452	Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus usw.	1796
	453—488	Aus der Allgemeinen Uebersicht usw. / Rezensionen .	1797
II	1—73	Einleitung zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur	1797
	345—584	Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik	1798

Zweiter Hauptband

Schriften zur Naturphilosophie

1799—1801

III	v—viii	Vorwort von K. F. A. Schelling	
	1—268	Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie .	1799
	269—326	Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie od. über den Begriff der spekulativen Physik	1799
	327—634	System des transszendentalen Idealismus	1800
IV	1—78	Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses . .	1800
	79—104	Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie usw.	1801

Dritter Hauptband

Schriften zur Identitätsphilosophie

1801—1806

IV	v—vi, V v—xviii	Vorwort von K. F. A. Schelling	
	105—212	Darstellung meines Systems der Philosophie . . .	1801
	213—332	Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch	1802
V	207—352	Vorlesungen über die Methode des akad. Studiums .	1802
	357—487	Philosophie der Kunst, Allgemeiner Teil	1802
	1—17	Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt	1802
	106—124	Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie usw. . .	1802
	125—151	Ueber die Konstruktion in der Philosophie	1803
	152—163	Ueber Dante in philosophischer Beziehung	1803
VI	1—10	Immanuel Kant	1804
VII	1—126	Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre	1806

Vierter Hauptband

Schriften zur Philosophie der Freiheit

1806—1815

(Orig.-Ausgabe) Bd.	Seite		
VII	v—vi	Vorwort von K. F. A. Schelling	
VI	11—70	Philosophie und Religion	1804
VII	127—288	Aus den Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft	1806
	331—416	Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände	1809
	417—486	Stuttgarter Privatvorlesungen	1810
VIII	1—18	Ueber das Wesen deutscher Wissenschaft	1811
	19—136	Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen usw. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi	1812
	137—194	Aus der Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche (Briefwechsel mit Eschenmayer)	1813
	195—344	Die Weltalter. Bruchstück	1813
	345—369	Die Gottheiten von Samothrake	1815

Fünfter Hauptband

Schriften zur geschichtlichen Philosophie

1821—1854

X	v—viii, XI v—vii	Vorwort von K. F. A. Schelling	
IX	207—252	Erlanger Vorträge (Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft, Ueber den Wert und die Bedeutung der Bibelgesellschaften)	1821
IX	353—376	Erste Vorlesung in München / Rede an die Studierenden	1827
X	1—200	Zur Geschichte der neueren Philosophie	1827
	225—286	Darstellung des philosophischen Empirismus	1830
	287—294	Anthropologisches Schema	1840
	301—390	Darstellung des Naturprozesses	1844
XI	253—572	Einleitung in die Philosophie der Mythologie (Darstellung der rein rationalen Philosophie)	1854
	573—590	Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten	1850

Sechster Hauptband

Schriften zur Religionsphilosophie

1841—1854

XII	v—viii, XIII v—xii	Vorwort von K. F. A. Schelling	
XI	1—252	Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie	1842
XII	1—132	Philosophie der Mythologie, Erstes Buch (Der Monotheismus)	1842
XIV	1—334	Philosophie der Offenbarung, Zweiter Teil	1854
	335—367	Anhang: Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie / Erste Vorlesung in Berlin	1841

Inhalt der sechs Ergänzungsbände

Erster Ergänzungsband

Zur Naturphilosophie

1792—1803

(Orig.-Ausgabe) Bd.	Seite		
II	v—vi	Vorwort von K. F. A. Schelling	
I	1—40	Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum (Magisterdissertation) .	1792
	113—148	De Marcione Paullinarum epistolarum emendatore (Theologische Examensdissertation)	1795
II	75—343	Ideen zu einer Philosophie der Natur	1797
III	635—668	Ueber die Jenaische Allgemeine Literaturzeitung .	1800
IV	333—510	Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie	1803
	511—565	Die vier edlen Metalle / Miszellen aus der Zeitschrift für spekulative Physik	1803

Zweiter Ergänzungsband

Zur Identitätsphilosophie

1804

VI	v—viii	Vorwort von K. F. A. Schelling	
VI	71—130	Propädeutik der Philosophie (Würzburger Vorlesungen)	1804
	131—576	System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (Würzburger Vorlesungen) .	1804

Dritter Ergänzungsband

Zur Philosophie der Kunst

1803—1807

V	v—xviii	Vorwort von K. F. A. Schelling	
	18—105, 164—206	Abhandlungen und Rezensionen aus dem kritischen Journal der Philosophie	1803
	353—356, 488—736	Philosophie der Kunst, Besonderer Teil .	1803
VII	289—330	Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur (Rede zum Namensfest des Königs in der Akademie der Wissenschaften zu München) . . .	1807
	487—568	Aufsätze und Rezensionen aus der Jenaer und Erlanger Literaturzeitung und dem Morgenblatt	1807
IX	111—206	Kunstgeschichtliche Anmerkungen zu Johann Martin Wagners Bericht über die Aeginetischen Bildwerke im Besitz Seiner Kgl. Hoheit des Kronprinzen von Bayern	1817

Vierter Ergänzungsband

Persönliches, Nachlaß

1810—1850

(Orig.-Ausgabe) Bd.	Seite		
IX	v—vi	Vorwort von K. F. A. Schelling	
VIII	370—422	Anmerkungen zu den Gottheiten von Samothrake .	1815
	425—470	Kleinere Aufsätze aus dem handschriftlichen Nachlaß	1811
IX	1—110	Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch. Fragment . . .	1810
	253—302	Spicilegium observationum in nov. Arnobii editionem	1818
	303—352	Abhandlungen philologischen u. mythologischen Inhalts	1820
	377—507	Reden in den öffentlichen Sitzungen der Akademie der Wissenschaften in München	1827
X	201—224	Vorrede zu einer philosophischen Schrift V. Cousins	1834
	295—300	Zum Andenken von Molls und Sylvestre de Sacys	1838
	391—418	Vorwort zu H. Steffens nachgelassenen Schriften .	1845
	419—453	Vorbemerkungen zu der Frage über den Ursprung der Sprache / Epigrammata, Gedichte, Uebersetzungen .	1850

Fünfter Ergänzungsband

Philosophie der Mythologie

1842

XII	ix—xii	Vorwort von K. F. A. Schelling	
	133—674	Philosophie der Mythologie. Zweites Buch (Die Mythologie)	1842
	675—688	Anhang: Ueber die Bedeutung eines der neuentdeckten Wandgemälde von Pompeji	1833

Sechster Ergänzungsband

Philosophie der Offenbarung

1854

XIII	xiii—xx	Vorwort von K. F. A. Schelling	
	1—530	Philosophie der Offenbarung. Erster Teil (Erstes Buch: Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie. Zweites Buch: Kurze Darstellung der Philosophie der Mythologie)	1854

Vorwort des Herausgebers.

Dieser erste Band der Gesammtausgabe (der ersten Abtheilung) von Schellings Werken enthält Schriften vom Jahre 1792—1797 (angehängt ist eine im Anfang des Jahres 1798 geschriebene Recension). Die Reihe der Jugendschriften eröffnet die Magisterdissertation über Genesis III, deren Idee der Titel selbst angibt. Sie zeigt, wie den Verfasser damals bereits Gedanken über die alttestamentliche Gotteslehre beschäftigten, welche später in anderer Ausführung theils Beweismittel theils Grundlage für die Philosophie der Mythologie geworden sind. Die kleine Abhandlung ließ zu ihrer Zeit erwarten, ihr (siebenzehnjähriger) Verfasser werde sich ganz dem Gebiete der orientalischen Gelehrsamkeit zuwenden, was freilich die ihm näher Stehenden nicht dachten [1]. Schelling scheint

[1] „Es tritt also wieder ein junger Mann als orientalischer Philolog und Exeget auf, der durch seine erste Probe bei jedem Sachverständigen eine große Erwartung für die Zukunft erregen muß". So äußerte sich eine in der Oberdeutschen Allgemeinen Literaturzeitung (1793, Stück XXIX) erschienene Recension. — Man vergleiche über diese Magisterdissertation Schellings einen Aufsatz von J. H. Fichte in dessen Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie, 13. Band (S. 142).

sich nicht lange nach ihrem Erscheinen mit einer Umarbeitung derselben beschäftigt zu haben. Davon zeugt ein in seinem Handexemplar skizzirter Entwurf, sowie einzelne deutschgeschriebene Bemerkungen, von welchen eine Seite 5 als Anmerkung aufgenommen wurde. Ebenso wurde einmal eine im genannten Exemplar angebrachte leichte Abkürzung der Darstellung benutzt. — Der Doktordissertation folgt die Abhandlung über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt. Diese, sowie der gegen den Schluß des Bandes stehende kleine (übrigens bloß gelegenheitlich geschriebene) Aufsatz über Offenbarung und Volksunterricht, und außerdem andere Aeußerungen in diesen ersten Schriften Schellings (z. B. Seite 472) lassen erkennen, daß derselbe von der Realität der Mythologie und der Offenbarung, von welcher er sich später überzeugte, damals noch keine Ahndung gehabt. Es gab eine Zeit, wo die Offenbarung auch für ihn noch „in ihrer Sonnenferne" stand, wo sie ihm noch keine Thatsache war in dem prägnanten, philosophischen Sinn, welchen die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung damit verbindet. Aber auch diese Stücke durften in einer Gesammtausgabe der Werke Schellings nicht fehlen, damit der Weg seiner Entwicklung ganz und offen vorliege.

Nach der ersten rein philosophischen Schrift „über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" folgt in der Zeit der Abfassung seine für das theologische Examen geschriebene Abhandlung über Marcion. Sie ist nach dem Maß der damaligen,

noch in ihren Anfängen stehenden Wissenschaft der neutestamentlichen Kritik zu beurtheilen [1].

Was die weiteren in diesem Bande enthaltenen Schriften anbelangt, so wurde bei denen, welche vom Verfasser in den ersten Band der philosophischen Schriften (Landshut 1809) aufgenommen worden waren, die Redaktion dieses zweiten Abdrucks zu Grunde gelegt. In Betreff der Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre und ihres Verhältnisses zu der „Allgemeinen Uebersicht der philosophischen Literatur", unter welchem Titel sie zuerst im Philosophischen Journal erschienen sind, verweise ich auf die Anmerkungen S. 345 und S. 453. Die Varianten wurden mit Ausnahme von bloßen Stylbesserungen in den Noten mitgetheilt. Sie bieten nicht bloß das historische Interesse, das die Kenntniß der Varianten überhaupt gewährt, sondern sie sind auch theils philosophisch lehrreich, theils besonders charakteristisch für die Zeit oder die Person des Autors; ihr Ueberblick aber beweist, wie der Aenderungen und Weglassungen im Ganzen wenige sind und wie die letzteren meist so motivirt waren, daß sie auch

[1] Ihr Eigenthümliches ist, daß sie die Klagen über Marcionitische Verfälschungen nicht von wirklichen Varianten oder wirklicher Mangelhaftigkeit des Marcionitischen Apostolicums (mit Löffler und Corrodi) ableitet, sondern gleich Anfangs die Frage aufwirft, ob die alten Schriftsteller wirklich einen Marcionitischen Codex gesehen oder nicht, diese Frage aber von Irenäus, Tertullian, Epiphanius u. s. w. verneint und zuletzt die Vermuthung ausspricht, die Anklage gegen Marcion sey aus der unsicheren Sage von einem besonderen Codex des Marcion entstanden, der in Wirklichkeit nur ein von Marcion für seine Schüler (ohne kritische Absichten) zusammengestellter Auszug aus den Briefen Pauli gewesen.

hier nur deßhalb wieder gedruckt worden sind, um eben dieß zu constatiren und um (da die Mittheilung von Varianten doch nicht ganz umgangen werden konnte) jedem Vorwurfe subjektiver Behandlung zu entgehen. Wegen des Nichtdrucks einzelner kurzer Abfertigungen, die der vorhin erwähnten „Allgemeinen Uebersicht" im Philosophischen Journal angehängt waren (s. S. 345, Anm.), wird niemand, der dieselben nachsieht, mit dem Herausgeber rechten wollen. — Von der den Band beschließenden Schlosserschen Recension hat mir ein vorhandener Brief des Verfassers Kunde gegeben.

Eßlingen, im August 1856.

K. F. A. Schelling.

Ueber

Mythen, historische Sagen und Philosopheme

der ältesten Welt.

1793.

Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt.

(Zuerst erschienen in Paulus Memorabilien, 5. Stück.)

Die ältesten Urkunden aller Völker enthalten theils historische Sagen, die sich auf die älteste Geschichte der Welt überhaupt, oder nur auf die älteste Geschichte ihres Stamms beziehen, theils historisch dargestellte Philosopheme, Vermuthungen, Dichtungen über den Ursprung der Welt und des Menschengeschlechts, über einzelne Erscheinungen in der Natur, sowie über Gegenstände der übersinnlichen Welt, — kurz, die ältesten Urkunden aller Völker beginnen mit Mythologie. So häufig nun (wie wir nachher zeigen werden) Geschichte und Philosophie in jenen Sagen zusammenfließen, so genau müssen doch beide in einer kritischen Untersuchung getrennt werden.

Erster Abschnitt.

Mythische Geschichte.

I.

Begriff der mythischen Geschichte.

Mythisch, im bestimmten Sinne des Worts, ist diejenige Geschichte, welche Sagen aus einer Zeit enthält, in welcher noch keine Begebenheit

schriftlich verzeichnet, sondern jede nur mündlich fortgepflanzt wurde [1]. Auf diese Art kann man jede Erzählung einer Begebenheit, die in diese Zeit entweder wirklich gehört, oder nur als in ihr vorgefallen gedichtet wird, eine mythische Erzählung nennen, sie mag sich nun wirklich auf eine Tradition gründen, oder ganz erdichtet seyn und allenfalls nur das Gewand alter Tradition (gleichsam als eine Beglaubigung) erhalten haben. Im engsten Sinne ist aber nur diejenige Geschichte mythisch, die wirklich auf Tradition beruht.

II.

Werth und Charakter der mythischen Geschichte.

Wollen wir den Werth und Charakter der mythischen Geschichte allgemein bestimmen, so müssen wir untersuchen, welchen Einfluß mündliche Fortpflanzung, sowie der Geist der ältesten Welt überhaupt, auf ihren Inhalt haben konnte.

1.

Mündliche Ueberlieferung.

Schon dieß, daß die ältesten Sagen aller Völker nur „Töchter des Ohrs und der Erzählung" sind, muß uns ihren historischen Werth ein wenig verdächtig machen. Das Gehör ist nicht der klarste und deutlichste unter den Sinnen [2], seine Gegenstände verfließen zu schnell ineinander, als daß sie genau gesondert im Gedächtniß fest bleiben könnten. — Auf der andern Seite bestimmt schon unter uns, für die doch mündlicher Unterricht nicht, wie für die ältesten Menschen, einziges Mittel der Belehrung ist, oft nur der Laut, den unser Ohr vernimmt, mehr oder weniger den Inhalt der Erzählung selbst; wie viel mehr werden diejenigen, die durch das Gehör allein erzogen sind, vom Laut der erzäh-

[1] In einem weitern Sinne könnte auch diejenige Geschichte mythisch genannt werden, die noch zu der Zeit, da die Geschichte schon längst schriftlich verzeichnet zu werden pflegt, im Munde des Volks fortgepflanzt wird. Die oben angegebene Bedeutung aber ist die gewöhnliche.

[2] S. Herders Preisschrift vom Ursprung der Sprache.

lenden Stimme beherrscht, die, je dunkler sie im Gedächtniß nachklingt, desto mächtiger zu wirken im Stande ist. Man erinnere sich ferner, daß kein ungebildetes Volk, wenn es anders nicht ein Uebermaß von Kälte als Haupterbtheil von der Natur empfangen hat, ohne lebhafte Bewegungen des Körpers spricht. Sehet den Sohn der Natur an: alles, was in seiner Seele vorgeht, drückt sich durch seinen Körper aus, alles, was er erzählt, bildet er an sich selbst durch Gebärden und Bewegungen seines Körpers nach und stellt es dem Zuhörer lebendig vor Augen. Hier bleibt die Einbildungskraft gewiß nicht todt, die süße Melodie der Stimme, die das Ohr begierig auffaßt, die Zaubersprache des Körpers, die alles vergegenwärtigt, muß sie zum Leben erwecken.

Wenn also der Vater dem Sohne die Sage der Vorwelt mit Begeisterung erzählte, und dieser, weil sein strebender Geist sonst wenige Dinge fand, an die seine Thätigkeit sich halten konnte, den süßtönenden Laut der väterlichen Erzählung als ein heiliges Erbtheil bewahrte, sich selbst die Sage so oft als möglich wiederholte, und etwa an festlichen Tagen, an heiligen Orten, die dem Gedächtniß der Väter geweiht waren, mit allen andern Männern des Stammes in feuriger Darstellung der alten Sage wetteiferte — wenn auf diese Art aus den mannigfaltigsten Erzählungen, welche die heranwachsenden Jünglinge in der Mitte des Stammes hörten, und die sie wieder ihren Söhnen mit eben der Begeisterung überlieferten, mit welcher sie dieselben weiland von den Vätern empfangen hatten, zuletzt Sagen entstanden, die den Begebenheiten, deren Gedächtniß durch sie fortgepflanzt werden sollte, gar nicht mehr ähnlich waren — und wenn nun vielleicht Jahrtausende nachher „Buchstabenmenschen", auf die sich diese Sagen, durch eine Reihe glücklicher Zufälle, herabgeerbt haben, sie wie ein Geschichtbuch ihrer Zeit interpretiren — sagt, unparteiische Richter: was würde einer jener alten Menschen, wenn er mit der Erinnerung an die Zeit seines vorigen Lebens von den Todten auferstünde, in den Kreis unserer Erkenntnisse sich versetzen und jene gelehrten Interpretationen, jene, auf die Sagen seines Stammes erbauten historischen, genealogischen, chronologischen Systeme kennen lernte, von diesen Versündigungen der Buchstabenmenschen urtheilen?

Freilich können Menschen, für die es nur wenige Gegenstände des Wissens gibt, diese wenigen desto fester ihrem Gedächtniß einprägen. Freilich wird selbst unter ungebildeten Stämmen die Tradition als etwas Heiliges und Unverletzliches geachtet. Aber Schwäche des Gedächtnisses, oder allzu große Anhäufung der Begebenheiten, deren Angedenken erhalten werden soll, ist unter den meisten Stämmen nicht der erste Grund des Unhistorischen in ihren Sagen. Und jene Achtung, mit welcher die Tradition gerade von den unkultivirtesten Stämmen angesehen wird, worauf erstreckt sie sich? Auf nichts mehr, als auf die Erhaltung der Tradition — auf die Art und Weise ihrer Erhaltung aber nur insofern, als jeder im Stamme, meistens ohne es sich bewußt zu seyn, besorgt ist, die Sage seinem Sohne wenigstens nicht kälter und nachlässiger zu übergeben, als er sie einst in der Periode seiner Jugend, die alle Eindrücke stärker und dauernder erhält, empfangen hatte.

„Aber doch läßt sich nicht jede Begebenheit mit demselben Feuer, nicht jede vergrößert und wundervoller fortpflanzen". Ganz richtig. Aber einerseits kann eben das mindere Interesse, das eine Begebenheit an und für sich selbst hat, Veranlassung werden, sie durch die Art und Weise ihrer Darstellung interessanter zu machen, andrerseits kann sie eben dadurch eher vernachläßigt und nur durch eine schwache Spur erhalten werden, die von Späterlebenden als die Spur einer größeren und wichtigeren Begebenheit ausgedeutet wird. — Ferne sey es von uns, diejenigen Sagen, die in ihrer Ursprünglichkeit erhalten sind — das Gewand, in dem sie erscheinen, mag auch noch so wunderbar seyn — für Produkte künstlicher Dichtung zu halten; das Große und Auffallende in ihnen schlich sich im Lauf der Zeit unvermerkt in sie ein. Dichter, in deren Hände jene Sagen späterhin kamen, nicht aber diejenigen, aus deren Mund sie die Tradition empfangen hatten, möchte man bezüchtigen, daß sie „aufs Wunderbare Jagd gemacht haben".

Eben deßwegen können wir auch nicht von jeder Sage erwarten, daß sie im Kleide des Wunderbaren erscheine, weil nicht der Inhalt einer jeden sich zum wundervollen Gewande fügen konnte. In solchen Sagen dürfen wir also immer eher reinhistorische Wahrheit erwarten;

aber in der Regel sind sie in eben dem Maße, in dem ihr Inhalt weniger wundervoll werden konnte, auch weniger wichtig für uns. Man beruft sich gewöhnlich auf die verschiedenen Hülfsmittel der Tradition[1], durch welche diese vor Verfälschung gesichert gewesen seyn soll. Allein einerseits konnten diese zwar immerhin die Erhaltung, nicht aber die Art und Weise der Erhaltung der Begebenheiten sichern; andrerseits konnten sie wirklich auch Veranlassung werden, die Geschichte minder rein fortzupflanzen. Ein Denkmal z. B. unter dem Zweck errichtet, irgend eine Begebenheit der Vergessenheit zu entreißen, gibt allerdings häufigere Veranlassung, die Sage, die sich auf sie bezieht, zu wiederholen. So oft der Wandrer an dem Denkmal vorbei geht, wiederholt er sich oder seinen Gefährten die dadurch bezeichnete Begebenheit. Oder es pflegt ein Volk den Tag einer großen That jährlich mit Tanz und Gesang und Lobpreisungen derselben zu feiern[2]. Aber gerade das Feierliche einer solchen Erinnerung erhöht die Kraft der Phantasie desto mehr. An festlichen Tagen ist es nicht allein um die Erinnerung, es ist um Ausschmückung, um Lob und Preis jener That zu thun. Mit Begeisterung hört das Volk jene Gesänge an, die Melodie derselben klingt in seiner Seele lang noch nach, die Vorstellungen der Dichtung leben in seinem Munde fort und erhalten sich bis auf die späte Nachwelt. Ebensowenig sicher war die Erleichterung, die man dem Gedächtniß durch bedeutende Namen zu verschaffen suchte, die den Gegenden, wo eine merkwürdige Begebenheit vorfiel, den Menschen, die sie verrichteten, oder auch den Mitteln, der sie sich bedienten, in der Sprache des Volks beigelegt wurden. Oft hat oder erhält ein solches bezeichnendes Wort verschiedene Bedeutungen, so daß verschiedene Erklärungen möglich werden. Bisweilen wird in den Namen, den irgend eine Gegend oder ein berühmter Mann in der Geschichte führt, von Späterlebenden eine nie beabsichtigte Bedeutung hineingelegt, und auf die Auslegung ein Faktum

[1] Aufgezählt sind sie bei Goguet (sur l'origine des loix des arts et des sciences P. I, L. II, Ch. VI) und Eichhorn (Monumenta antiquiss. historiae Arabum 1775).

[2] Eichhorn l. c. §. 2. sq.

gebaut, das niemals vorfiel. Heilig sind jedem Stamme seine Geschlechtsregister. Auch diese dienen als Hülfsmittel, die Geschichte fortzupflanzen. Man fügt nämlich dem Namen eines berühmten Mannes eine kurze Anzeige seiner Thaten und seiner Schicksale bei, oder setzt neben seinen wahren Namen noch einen bedeutungsvollen Zunamen, oder man läßt jenen nach und nach ganz untergehen und diesen an seine Stelle treten [1]. Neue Gelegenheit zur Verwirrung! Und was thut nicht auch hier Nationalstolz! Jeder Stamm führt seine Geschlechtsregister zurück bis in jene Zeiten, wo es unter ihm noch gar kein bestimmtes Zeitmaß gab, oder wo noch nicht einmal mündliche Ueberlieferung begonnen hatte. Hier findet er nur wenige zerstreute Bruchstücke dunkler Ueberlieferungen, einzelne Namen von Menschen, von denen ihn keine Stimme der Ueberlieferung etwas gelehrt hat. Gewöhnlich sucht ein solcher Stamm die Geschlechtsregister bis auf die ältesten Menschen zurückzuführen, er knüpft also jene einzelnen Namen an einige gedichtete Namen der ältesten Menschen an, und damit keine Lücke in der Chronologie entsteht, verlängert er die Lebensjahre der ältesten Menschen so lange, bis sie die verflossene Zeit, nach seiner Meinung, ungefähr ausfüllen. Endlich ist auch dieß vorzüglich zu bemerken, daß die Sagen der ältesten Völker nicht unmittelbar aus dem Munde der Tradition bis auf uns herabgekommen sind. Welch' ein großer Schritt ist der Schritt von bloßer Ueberlieferung auch nur bis zum ersten schwachen Versuche etwas schriftlich aufzuzeichnen, und wie manche Veränderungen mag da noch die Geschichte durchzugehen gehabt haben. Könnten wir noch jetzt einen jener Menschen aus der Periode der Tradition von Mund zu Mund mit uns reden hören, die Enträthselung der Wahrheit würde uns weit leichter. Jetzt haben wir nur einen schwachen Nachhall jener reinen, ursprünglichen Stimme in den schriftlichen Urkunden der Völker. Es ist höchst wahrscheinlich, daß die Geschichte am Ende der mythischen Periode die meisten Veränderungen erlitten hat. Diese endigt sich nämlich mit dem Gebrauch der Schrift. Etwas schriftlich aufzuzeichnen aber

[1] Eichhorns Einl. ins A. T. Th. II.

fällt einem Volke erst dann ein, wenn die Begebenheiten seiner Geschichte sich immer mehr häufen, wenn die Rolle, die es unter den übrigen Völkern spielt, größer, auffallender, einflußreicher zu werden anfängt. Hier erhält auf der einen Seite die Thätigkeit des Volks immer neue, immer mehrere Gegenstände, auf der andern Seite hängt es noch mit heißer Seele an der Geschichte seiner Väter. Aber diese ist jetzt doch nicht mehr so ausschließlich dasjenige, was seine Thätigkeit am meisten beschäftigt, und, indem es diese auf verschiedene Gegenstände zugleich verwendet, verliert immer einer gegen den andern. In diese Periode fallen daher die meisten Entstaltungen der wahren Geschichte. Der erste Anfang einer schriftlichen Aufzeichnung verhindert diese nicht. Denn die ersten Versuche dieser Art sind selten und nicht für den größern Theil des Volks bestimmt. Es kann sich noch nicht an die todte, kalte Sprache der Schrift gewöhnen, immer noch will es die Thaten seiner Väter lebendig und feurig, wie in der Periode seiner höchsten Einfalt, erzählen hören. Die Tradition bleibt also beim ersten Anfang schriftlich-verzeichneter Geschichte immer noch neben dieser übrig. Ein großer Theil des Volks aber wird nun zu sehr durch andere Gegenstände beschäftigt, als daß es sich der Geschichte der Vorzeit mit ungetheiltem Interesse erinnern könnte. Indeß heiligt das Volk gleichsam die neuen Erkenntnisse, Begriffe, Sitten und Gebräuche, die es nach und nach sich eigen gemacht hat, dadurch, daß es dieselben in die Geschichte der Vorväter aufnimmt. Noch jetzt hält es das Volk für die größte Ehre, den Vätern gleich zu seyn; was Wunder, daß es Sitten und Begriffe, die erst später entstanden, schon den Urvätern beilegt, sie in die Mythen seiner ältesten Geschichte verwebt und sie wohl gar die Väter, auf eine wundervolle Art, etwa vom Himmel empfangen läßt! Ferner, welche Schwierigkeiten hat der, welcher zuerst den Versuch einer schriftlichen Verzeichnung der Geschichte wagt, zu bekämpfen. Die Kunst schriftlicher Verzeichnung steht noch allzuweit in ihrer Kindheit, als daß die reiche, lebendige Erzählung der Tradition geradezu aufgezeichnet werden könnte. Würde also in diesem Zeitalter die mündliche Tradition ganz aufhören, so wäre es größtentheils um die Geschichte geschehen; aber auch jene

wird von Tag zu Tag unsichrer. Mit desto größeren Schwierigkeiten haben die spätern Verzeichner der Tradition zu kämpfen; sie erhalten oft nichts als Bruchstücke, die sie, so viel möglich, zu ergänzen, bloße Namen, die sie zu enträthseln, dunkle Zeichen, die sie zu entziffern suchen müssen. Bedeutungsvolle Namen sind oft zweideutig, welche Auslegung sollen sie wählen? Oft erhalten sie nichts als einzelne Namen, wie sollen sie diese zu einem Ganzen zusammenreihen? Oft kann ein Name in der Geschichte untergehen, das zu ihm gehörige Faktum aber übrig bleiben, wo sollen sie dieses hinsetzen, als zu einem der übergebliebenen Namen, zu dem es gar nicht gehört? Oft können Zeichen übrig bleiben, während das Bezeichnete verloren geht. Hier konnte nun die Divinationsgabe reichlich geübt werden. Vermuthungen traten an die Stelle der Geschichte, Begebenheiten, die niemals vorfielen, wurden auf beliebige Entzifferungen dunkler und zweideutiger Zeichen gebaut [1]. Wenn nun zuletzt diese einzelnen schriftlichen Urkunden der Geschichte gesammelt werden, so prüft sie der erste Sammler nicht nach einer strengen historischen Kritik, sondern reiht sie geradezu aneinander, ohne sich die Mühe zu nehmen, das Resultat aus ihnen zu ziehen und die Begebenheiten in einem pragmatischen Zusammenhang darzustellen.

Unter einem andern Volke, in einer andern Gegend der Erde, wird vielleicht noch früher ein Dichter geboren, der die Kunde der Vorwelt unmittelbar aus dem Munde der Tradition empfängt und durch seine Gedichte verewigt, aber eben dadurch auf Bildung und Belehrung seines Volks, das, auch wenn es eine hohe Stufe der Kultur erreicht hat, noch mit Freuden der Stimme der Sagen sein Ohr leiht, den ersten Anspruch erhält. Dieser kann die Sagen der Vorwelt noch weit weniger rein fortpflanzen. — Ueberhaupt kann unter verschiedenen Völkern der Gang der ältesten Geschichte, in Rücksicht auf Nebenumstände, sehr verschieden seyn; in dem, was zur Hauptsache gehört, bleibt es unter jedem Volk und in jeder Gegend der Erde derselbe.

[1] Vgl. Eichhorn a. a. O.

2.

Geist der Kindheit.

Der Geist der Kindheit ist tiefe Einfalt, und diese weht uns auch aus den ältesten Sagen der Völker entgegen.

1) Ein Kind ist unwissend; denn woher sollte es ausgebreitete Erfahrung, woher die Kraft, Erfahrung sich zu erwerben, bekommen? Die Naturgesetze kennt es nicht, und um seine Unwissenheit in Erklärung der Natur gleichsam vor sich selbst zu verbergen, setzt es diese frühzeitig in Verbindung mit einer Welt, die allem weitern Nachforschen auf einmal ein Ende macht. Daher stammt das Wundervolle und Außerordentliche in den Sagen aus der Kindheit der Völker. Höhere Wesen wirken in ihnen immer unmittelbar auf die Sinnenwelt. Götter und Genien wandeln, wie höhere Brüder, unter den Sterblichen, und kehren in die Hütten der Frommen ein [1], göttliche Träume umfließen die Menschen im Schlafe [2]; aus der Luft spricht zu ihnen die Stimme der Geister. Dieß Wundervolle aber in den reinen ursprünglichen Sagen eines Volks ist kein Produkt der Kunst; wer dieß behauptet, der kennt den Geist trugloser Einfalt nicht. Jedem, der jene Sagen vernimmt, muß dieß auch sein Gefühl (wenn es nicht ganz verdorben ist) deutlich genug ans Herz legen. Das Wunderbare nämlich gewährt zwar immer unserer Einbildungskraft große Nahrung, aber, sobald es das Gepräge der Kunst an sich trägt, vermag es niemals ein solches Wohlgefallen an sich hervorzubringen, als jene unschuldigen Sagen, die, in das Gewand urächter Einfalt gekleidet, durch ihre täuschende Wahrheit uns selbst in jene Zeiten der Einfalt zurückversetzen.

2) Aus jener einfältigen Unwissenheit entspringt zugleich eine, jedem in der Kindheit lebenden Volk eigne Anhänglichkeit an das, was es von den Vätern empfangen hat. Um z. B. die Rechtmäßigkeit eines gewissen Gebrauchs, um die Wahrheit irgend einer Lehre darzuthun, braucht ein solches Volk keine Beweise; der Name eines Vaters ist genug, es davon

[1] Auch nach Homer s. Odyss. VII, 80. 200. XVII, 485. XIX, 484 u. s. w.
[2] Iliad. II. init. al.

zu überzeugen. Welchen Einfluß diese Anhänglichkeit an die Väter auch auf die historischen Sagen eines Volks hatte, ist leicht einzusehen. Ohne sich es bewußt zu seyn, erzählte der Sohn im heiligen Eifer für die Ehre des Stammes eine Begebenheit schon größer, auffallender, wundervoller als der Vater.

3) Unter jedem in der Kindheit lebenden Volke ist die Einbildungskraft das wirksamste Seelenvermögen, nur wirkt sie bei dem einen reicher und mannigfaltiger, während daß ein anderes sich in einem engern Kreise von Bildern umhertreibt. Was die Einbildungskraft, vorzüglich bei Gegenständen, die (dem Raum und der Zeit nach) in der Ferne liegen, zu wirken und zu schaffen im Stande ist, lehrt die Erfahrung hinlänglich.

4) In Rücksicht auf die Form der ältesten Sagen äußert sich jene Einfalt durch eine Sprache voll lebendiger Bildung, voll malender Darstellung, voll sinnlicher und uneigentlicher Bezeichnungen. Freilich kann man diese Sprache nicht im strengsten Sinne poetisch nennen. Denn die Darstellungsart jener Sagen hat nicht durch Kunst ihre kindermäßige Einfalt erhalten, so wenig als die einfältige Lebensweise der ältesten Welt Produkt der Kunst war. Nichts desto weniger aber hatte denn doch Sprache und Darstellungsart der ältesten Welt auch Einfluß auf den Inhalt ihrer Sagen. Die Darstellungsart eines jeden noch ungebildeten Volks wird von einer wilden, regellosen Phantasie geleitet, die Gegenstände werden nicht nur alle vergegenwärtigt, sondern auch mit den sinnlichsten, am meisten in die Augen springenden Farben geschildert. Die Personen handeln und reden nicht nur vor unsern Augen und Ohren, sondern alle ihre Reden erhalten auch durch die Sprache, in die sie gekleidet sind, die sinnlichste Form, alle ihre Handlungen bekommen die Gestalt wundervoller und ungewöhnlicher Größe [1].

* * *

[1] S. Heyne de caussis fabularum s. mythorum veterum physicis, in Opusc. Acad. Vol. I, p. 191 sq. — Wohl zu merken ist, daß auch in den ältesten schriftlichen Urkunden der Völker immer die urächte Sprache und Darstellungsart der Tradition enthalten ist.

Der Charakter der älteſten Sagen eines Volks iſt demnach der Charakter der Kindheit. Das Hervorſtechendſte deſſelben iſt Einfalt, verbunden mit dem Geiſt des Wundervollen. Das Wundervolle thut weder der Einfalt, noch die Einfalt dem Wundervollen Eintrag. Keines von beiden iſt durch Kunſt entſtanden. Genau zu unterſcheiden aber ſind urſprüngliche, reine Sagen von ſolchen, die durch ſpätere Zuſätze der Dichtung entſtaltet, oder gar erſt durch bloße Dichtung entſtanden ſind. So haben wir z. B. von den Griechen weit mehrere ſpäter entſtandene oder wenigſtens entſtaltete Sagen, als reine und urſprüngliche, weil dieſe frühzeitig in die Hände der Dichter und Philoſophen geriethen, die ſie nach Belieben umbildeten, um bald ihren Gedichten, bald ihren Philoſophemen eine reizendere Geſtalt durch ſie zu verſchaffen.

Uebrigens kann der Charakter ſolcher Sagen, in Rückſicht auf Nebenbeſtimmungen, unter verſchiedenen Völkern ganz verſchieden ſeyn. Aus den Sagen der Hirtenvölker weht uns der Geiſt ſanfter Milde, aus den Sagen kriegeriſcher Völker der Geiſt hohen Muths und wundervoller Tapferkeit entgegen. In Gegenden, in welche die Natur alles, was ſchön und entzückend iſt, in reicher Fülle hingelegt hatte, wo ſie ſich dem Menſchen immer nur als die gütige Mutter zeigte, mußten die Sagen ein froheres, lieblicheres Kleid gewinnen, als in Gegenden, wo nur ſchauerliche und erſchütternde Erſcheinungen die Einbildungskraft mit graſſen und ſchauervollen Bildern erfüllten. In einer Gegend, wo die Natur allen ihren Reichthum, alle ihre Mannigfaltigkeit zur Verſchönerung derſelben aufgeboten zu haben ſcheint, müſſen ſich die Sagen immer lebendiger, fruchtbarer und mannigfaltiger fortpflanzen, als in Gegenden, wo die Natur einen ewig trägen Gang zu gehen, in ewig dumpfer Stille fortzuwirken, und die Menſchen ſelbſt zu beſtändiger finſterer Trägheit und trauriger Einförmigkeit aufzufordern ſcheint. Kurz die zufälligen, außerweſentlichen Beſtimmungen dieſer Sagen hängen von zufälligen Umſtänden und Verhältniſſen eines Volkes ab, aber das Weſentliche derſelben, der mythiſche Geiſt und Charakter, bleibt, ſie mögen ſanft oder wild, lieblich oder ſchauervoll, mannigfaltig oder einförmig ſeyn.

III.

Inhalt der mythischen Geschichte.

Die ältesten historischen Sagen aller Völker theilen sich in zwei verschiedene Zweige. Unter jedem Volke nämlich zieht sich eine Kette von Traditionen aus der ältesten Welt herunter, und schließt sich zuletzt genau an die Familiengeschichte des Volks an.

Der Inhalt dieser Familiensagen kann natürlicherweise nicht bei jedem Volke dieselben Hauptgegenstände, auch wohl selten große und wichtige Begebenheiten betreffen. Unter Hirtenstämmen z. B. sind etwa die Entdeckung einer neuen Quelle, Wanderungen von einem Weideplatz zum andern, Streit wegen einer Quelle oder einer Weide mit andern Hirten, etwa ein Traum, den einer der Hirten geträumt hatte, Kindergeburten, Tod und Begräbnißplatz eines Vaters, Merkwürdigkeiten, die man der Fortpflanzung durch Tradition werth achtet. Ein anderes Volk in einer ganz andern Gegend der Erde wird, durch Noth gezwungen, frühzeitig ein kriegerisches Volk. Es kann in einer Gegend wohnen, deren Besitz und Gebrauch es wilden Thieren abzukämpfen hatte. Die einzelnen Menschen vereinigten sich, um mit desto stärkerer Kraft den Streit führen zu können, frühzeitig in Gesellschaften und unter der Herrschaft desjenigen, dem sie ihre Vertheidigung und Beschützung am sichersten übertragen konnten. Entstanden nun mehrere solcher kleiner Gesellschaften, so konnte es nicht an Veranlassung zu Krieg und Streit unter ihnen fehlen. Der kriegerische Geist, der einmal unter diesen Stämmen zu herrschen angefangen hatte, bildete leicht einzelne anmaßende, den Frieden störende Helden, die die Gegend durch Räubereien und grausame Thaten beunruhigten. Die Sagen dieses Volks werden also natürlich heroische Sagen, die die Thaten der Helden auf die Nachwelt fortpflanzten, welche es zuerst wagten, wilden Thieren den Besitz ihres Landes streitig zu machen, die durch Muth und Stärke Sieg und Ruhm ihren Stämmen, Untergang und Verderben den Räubern und Friedestörern brachten. Jeder Stamm suchte gerade in demjenigen seine größte Ehre, was von jeher seine vorzüglichste Beschäftigung

war. Es ist daher eben so lächerlich, von Hirtenstämmen heroische Sagen, als von kriegerischen Stämmen Hirtensagen erwarten zu wollen. — Natürlicherweise, je weiter der Kreis ist, in dem ein Stamm lebt, wirkt und handelt, desto mehrere Sagen erhalten sich unter ihm, je enger sein Kreis ist, desto sparsamer ist die Kunde, die aus seiner mythischen Periode auf die Nachwelt herabkommt.

Die Sagen aus der ältesten Geschichte der Welt grenzen oft schon so nahe an Philosopheme, daß die Unterscheidung dessen, was in ihnen rein historische Tradition und was Philosophem ist, häufig sehr schwer wird. Mehrere nämlich sind den rein historischen Sagen durchaus ähnlich, mögen aber ihren ersten Ursprung dem Versuch, irgend eine Erscheinung in der Natur oder im Menschen ihrem Ursprunge nach historisch-philosophisch zu erklären, verdanken. Umgekehrt konnte irgend ein denkender Weiser der ältesten Welt Philosopheme an rein historische Sagen anknüpfen. So kann man vielleicht (wie Newton seinen chronologischen Hypothesen zu lieb, und nach ihm andere, aber auf andere Art) versucht haben, die alten Sagen Griechenlands vom goldenen Zeitalter und den auf dieses gefolgten immer schlimmern Perioden der Menschengeschichte aus der Geschichte des griechischen Volks historisch deduciren[1]. Allein unläugbar ist, daß eben diese (nach der Voraussetzung) rein historischen Sagen von dem ältesten einfältigsten Leben der ersten Bewohner Griechenlands von Dichtern und Philosophen zu mythischen Philosophemen über die erste glückselige Periode des Menschengeschlechts überhaupt, und die historischen Sagen von dem Uebergang der alten Bewohner Griechenlands aus dem ersten einfältigsten

[1] Das Wahrscheinlichste ist, daß die griechischen Dichter nur Bilder aus jenem ersten einfältigen Leben ihrer Urväter zur Schilderung ihres goldnen Zeitalters entlehnten. — Ebenso bin ich überzeugt, daß der griechische Mythus vom Prometheus und der Pandora nichts mehr und nichts weniger, als ein zu Versinnlichung einer philosophischen Spekulation gedichteter Mythus ist. Wenn aber Schüz (der dasselbe behauptet, Excurs. in Aeschyl. Prometh. vinct. Exc. I) und der Rec. dieser Schrift in der Bibliothek der alten Literatur und Kunst St. I. (der den Prometheus für eine wirklich historische Person hält) beide für ihre Meinung gültige Gründe hätten, so ließen sich beide vollkommen vereinigen.

Zustande zu immer mehr fortschreitender Kultur auf den großen Schritt des Menschengeschlechts überhaupt aus dem Naturstande und die Fortschritte desselben in der Kultur philosophisch angewandt wurden.

Woher nun aber historische Sagen aus einer Zeit, von der wohl keine Stimme der Tradition bis auf spätere Zeiten herabgelangen konnte? Einige Vermuthungen mögen hier immerhin ihren Platz finden.

Mehrere dieser Sagen können, wie bereits erinnert worden ist, ihren Ursprung Philosophemen verdanken. Andere mögen aus bloßen Dichtungen entstanden seyn, die keine weitere Veranlassung hatten, als einzelne zufällige Umstände oder einzelne noch vorhandene schwache Spuren eines solchen Faktums. Ein weites Feld für die dichtende Einbildungskraft ist die dunkle Periode der Urwelt, in deren Geschichte nur hie und da noch ein lichter Punkt schwach hervordämmert. Ferner: alle Völker haben die älteste Geschichte ihrer Familie, ihres Landes oder ihres Erdtheils [1] mit der ältesten Geschichte der Welt und des Menschengeschlechts überhaupt häufig identificirt. Alle Völker wenigstens haben jene in diese so eingeflochten, daß Fakta, die bloß in jene gehören, als Fakta erscheinen, die in die Geschichte des Menschengeschlechts überhaupt gehören [2]. Dieß konnte auch dann geschehen, wenn etwa ein Philosoph oder Dichter eine philosophische Spekulation in ein mythisches Gewand kleiden wollte und dazu ein Faktum aus der Geschichte seines Stammes benutzte (s. z. B. 1 Mos. 11, 1—9).

Diese Sagen aus der ältesten Geschichte der Welt überhaupt entstehen später, als die mündliche Tradition der Familiengeschichte beginnt. Dieß erhellt schon aus dem, was eben über ihren Ursprung gesagt worden ist. Ueberhaupt weiß sich ein Volk nicht sogleich aus dem engern

[1] Auf diese Art läßt es sich auch gar leicht erklären, wie die historischen Sagen der ältesten asiatischen Völker oft so sehr miteinander übereinstimmen, z. B. in der Erzählung von der allgemeinen Fluth, die nach Varro die Grenze des dunkeln (ἄδηλος χρόνος) Zeitalters der Geschichte ist, und die wahrscheinlich bloß auf den größern Theil Asiens beschränkt war.

[2] S. Herders Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit. Th. II. B. X. Abschn. VII.

Kreise seiner Geschichte, seines Landes und seines Stammes hinauszuversetzen. Nichts desto weniger aber kann in ihm derselbe Geist herrschen, der die ältesten Familiensagen der Völker charakterisirt — dieselbe Einfalt, verbunden mit demselben Geist des Wunderbaren, dieselbe sinnliche Darstellung, dieselbe lebendige Sprache. Wie leicht erhalten auch die Begebenheiten, die sie erzählen, durch die große Entfernung und durch den grauen Nebel der Vorzeit, in den sie verhüllt sind, eine täuschende Größe und eine zauberische Wundergestalt.

IV.

Erklärung der historischen Mythen.

1.

Unterscheidung des historischen Mythus.

Hier ist es vorzüglich um die Unterscheidung des historischen und philosophischen Mythus zu thun.

Um zu zeigen, daß ein gewisser Mythus kein historischer Mythus sey, ist es nicht genug zu zeigen, daß er keine historisch-wahre Tradition enthalte; denn auch beim historischen Mythus kann dieß der Fall seyn. Das Hauptmerkmal aber, wodurch historische und philosophische Mythen unterschieden werden, ist dieses: der Zweck der historischen Mythen ist Geschichte, der Zweck der philosophischen — Lehre, Darstellung einer Wahrheit. Der allgemeine Zweck mythischer Philosopheme war immer Versinnlichung einer Idee, die irgend ein Weiser vorstellen wollte. Je mehr er wünschte, diesen Zweck zu erreichen, desto täuschender mußte das mythische Gewand seyn, in das er sie kleidete. Wir können also, wenn wir ein mythisches Philosophem erklären, immer historisch behaupten: der Urheber dieses Philosophems wollte, daß man die Geschichte, die er erzählt, eigentlich verstehen solle, aber sein Zweck ist nicht, daß man diese Geschichte als wirkliche Geschichte glaube, sondern, daß man von der durch sie versinnlichten Wahrheit überzeugt werde [1].

[1] Der grammatische Ausleger hat nur für jenes, der Exegete auch für dieses, für die Entwicklung des höhern Sinns des Mythus zu sorgen.

Gesetzt auch, daß der Mythus, in den ein Philosoph seine Spekulationen kleidet, zuletzt auf einer ächthistorischen Tradition beruht, so wird er doch in dieser Verbindung mit einer philosophischen Wahrheit zum philosophischen Mythus, weil hier sein Zweck auf nichts anderes, als auf die durch ihn dargestellte Wahrheit gerichtet ist. Ob aber der Hauptzweck eines Mythus Lehre oder Geschichte sey, läßt sich zwar in einzelnen Fällen gewöhnlich leicht entscheiden, allgemeine aber und bestimmte Merkmale dieser Unterscheidung lassen sich nicht wohl angeben [1]. Ein Hauptmerkmal ist dieses: Wenn das erzählte Faktum (seinen Hauptumständen [2] nach wenigstens) der Versinnlichung einer bestimmten Wahrheit durchgängig entspricht, so ist der Hauptzweck des Mythus zuverlässig — Darstellung jener Wahrheit. Durch das Zusammentreffen mehrerer Umstände an einem Punkt werden wir im gemeinen Verstandesgebrauch auf eine gewisse bestimmte Absicht geleitet. Bei einer Begebenheit, die von der Naturnothwendigkeit oder vom Zufall abhängt, ist ein solcher Bezug mehrerer Umstände auf Einen Zweck für uns wenigstens nicht so leicht erkennbar. Ferner betreffen Mythen häufig Gegenstände, die ordentlicher Weise niemals Gegenstände der Geschichte (im strengern Sinn des Worts) werden können, sondern die Gegenstände der bloßen Spekulation sind. In diesem Fall ist die Unterscheidung des philosophischen Mythus vom historischen durchaus klar. — Sobald übrigens von den Mythen einzelner Völker oder einzelner Schriftsteller die Rede ist, kann man noch besondere, sich nur auf sie beziehende Kriterien der Unterscheidung historischer und philosophischer Mythen aufstellen [3].

[1] Die Merkmale, nach welchen man sonst das Historische vom Fabelhaften unterscheidet, können in Rücksicht auf lehrende Fabeln nur bei einem Schriftsteller angewandt werden, von dem man zum voraus überzeugt ist, daß er keine historischen Unwahrheiten enthalte, und daß er sich in Erzählung wirklicher Begebenheiten keine Dichtungen erlaube, die sonst eine Fabel charakterisiten, z. B. sprechende Thiere.

[2] Hauptumstände sind solche, durch deren Veränderung das Faktum selbst verändert wird.

[3] Bei einem Schriftsteller z. B., von dessen historischem Charakter man zu gut überzeugt ist, als daß man ihn, als Geschichtschreiber Fabeln und Dichtungen der

2.

Unterscheidung dessen, was im historischen Mythus wahr oder falsch ist.

Bei einem historischen Mythus sind folgende drei Fälle möglich:

Entweder enthält er mit allen seinen Nebenbestimmungen vollkommene Wahrheit;

Oder es liegt ihm nur überhaupt irgend ein Faktum, unbestimmt in wie weit, zu Grunde;

Oder es liegt überall keine Wahrheit zu Grunde, der Mythus ist ganz erdichtet.

Zur Befugniß, das Erste zu behaupten, reicht bloße Wahrscheinlichkeit des Faktums nicht hin, da es auf der andern Seite wenigstens ebenso wahrscheinlich ist, daß die Sage im Lauf der Zeit falsche Zusätze und Veränderungen erhalten habe. Wenn hingegen erwiesen werden kann, daß ein gewisses Faktum mit allen seinen Nebenumständen, so wie sie in der Sage enthalten sind, in nothwendigem Causalzusammenhang mit andern, ihm vorhergegangnen oder nachgefolgten erweislich-wahren Begebenheiten stehe [1], so enthält die Sage vollkommene Wahrheit. Allein dieß wird man wohl nie erweisen können, weil ein Faktum eine große Menge von Nebenumständen erhalten kann, deren Hinzukommen oder Nichthinzukommen den Causalzusammenhang des Faktums selbst mit einem andern gar nicht bestimmt [2].

Fabel zutrauen könnte, ist es zum Beweis, daß eine gewisse Erzählung lehrende Fabel seyn solle, hinreichend zu zeigen, daß Dichtungen in ihr vorkommen, die man nur von Fabeln erwarten kann. Sticht alsdann in der Fabel noch überdieß eine gewisse Lehre besonders hervor, so ist der Beweis vollends evident.

[1] Vgl. die Heßische Abhandlung: Grenzenbestimmung dessen, was in der Bibel Mythos und was wahre Geschichte ist, in der Biblioth. der heil. Gesch. Th. II, S. 170.

[2] Gesetzt aber, es wäre auch möglich, dieß zu zeigen, so sind doch immer die Schwierigkeiten sehr groß, und es ist viele Vorsicht nöthig. Wenn z. B. beide Fakta, die im Causalzusammenhang stehen, in eine Zeit fallen, aus der wir sonst nichts als Mythen erhalten haben, so muß man, um den Zusammenhang beider nach ihrem ganzen Umfange betrachteter Begebenheiten benutzen zu können, von einem derselben schon gewiß seyn, daß es so vorgefallen ist, wie es erzählt wird. Allein hier muß man entweder sich nicht verbieten, einen Cirkel im Schließen

Zur Behauptung des zweiten Falls können uns oft schon bloße Wahrscheinlichkeitsgründe berechtigen, weil es höchst wahrscheinlich ist, daß wirklich nur selten Geschichtssagen entstanden, denen gar nichts Wirkliches zu Grunde lag [1]. Es ist genug, in einem solchen Falle sagen zu können: ich sehe nicht ein, wie eine Sage von der Art ganz hätte erdichtet werden können. Manche Sage ist so beschaffen, daß man keine mögliche Art und Weise ihrer Erdichtung, und überall keinen Zweck einsieht, unter dem sie hätte erdichtet werden können. — Bisweilen aber können wir jene Behauptung auch erweisen. Nämlich wenn das erzählte Faktum (ohne Rücksicht auf seine Nebenbestimmungen betrachtet) in nothwendigem Causalzusammenhang mit einem erweislichwahren Faktum steht, und das erstere wirklich in einer Zeit vorfiel, von welcher aus es durch die Tradition, von der die Rede ist, fortgepflanzt werden konnte [2], so ist die Wahrheit der Tradition (unter obiger Einschränkung) erwiesen. Daß z. B. der allgemeinen asiatischen Sage von einer großen die Erde überströmenden Fluth irgend ein Faktum zu Grunde liege, davon überzeugen noch heutzutag die Naturforscher die in Asien vorhandenen deutlichen Spuren einer solchen Revolution; daß gerade die verschiedenen Nebenumstände, unter denen dieselbe in den verschiedenen Sagen der Völker erscheint, alle gegründet seyen, davon wird man niemand überzeugen, umgekehrt aber deutlich genug darthun

zu begehen, oder muß der ganze Beweis, wenn er auch möglich, wenigstens sehr weitläufig werden. Ferner kann es möglich seyn, daß erst durch die Tradition, oder durch den Geschichtschreiber, der unsre Quelle ist, das spätere Faktum dem frühern, oder dieses jenem accommodirt, und beide so durcheinander modificirt worden sind, daß sie nun freilich in der vorliegenden Erzählung, aber auch nur in dieser, einander ihrem ganzen Umfang nach wechselseitig bestätigen. Endlich, wenn das spätere Faktum eine Handlung betrifft, so kann diese auch nur Folge des Glaubens an die Wirklichkeit des früheren Faktums und seiner in der Sage angegebenen Nebenbestimmungen gewesen seyn.

[1] Es ist hier von den ursprünglichen Sagen, nicht von den späterhin von Dichtern erfundenen Mythen die Rede.

[2] Diese letztere Bestimmung mußte hinzugefügt werden; denn ein Faktum kann wirklich vorgefallen, und doch die Sage davon bloße Dichtung seyn, so daß die Erzählung mit dem Faktum nur zufälliger Weise übereinstimmt.

können, daß z. B. die in allen jenen Sagen behauptete Allgemeinheit jener Ueberschwemmung falsch ist.

Die dritte Behauptung kann nur dann erwiesen werden, wenn man zeigen kann, daß aus der Zeit, in der das Faktum vorgefallen seyn soll, keine Stimme der Tradition bis auf die Zeit, aus der die Sage herstammt, herabgelangen konnte [1]. In diesem Falle ist die Sage (als solche), wenn ihr auch ein wirkliches Faktum entspricht, doch bloße Dichtung. Wenn aber eine Sage auch aller Analogie der Geschichte widerspricht, so kann sie doch mehr als bloße Dichtung seyn, d. h. es kann ihr ein wirkliches Faktum zum Grund liegen, das wir nach unsern vollkommenern Erfahrungen ganz anders ansehen und ganz anders erzählen würden, als es zur Zeit, da jene Sage entstand, angesehen und erzählt wurde. — Sollen bloße Wahrscheinlichkeitsgründe zu jener Behauptung berechtigen, so muß man wenigstens die Entstehung einer solchen Dichtung wahrscheinlich erklären können. Manche Dichtung der Art ist durch bloßes Raisonnement über eine besondere Erscheinung in der Geschichte, z. B. über verschiedene Lebensarten der Menschen, entstanden. Wenn also ein Kritiker z. B. zeigen kann, daß eine gewisse Sage einen besondern Nationalstolz, der einem Stamme eigen ist, darstellt und gleichsam als rechtmäßig beurkundet, so ist es für ihn subjektiv wahrscheinlich, daß die Sage eine bloße Dichtung enthalten könne. Zur objektiven Wahrscheinlichkeit aber wird noch mehr erfordert. — Oft fließen aber Philosopheme dieser Art mit historischen Sagen so zusammen, daß auch der feinste kritische Scheidekünstler nur Vermuthungen über sie aufzustellen wagen darf. Bisweilen sind Philosopheme an ächt historische Sagen angeknüpft; wie soll er nun, wenn er durch Anwendung des Gesetzes des Causalzusammenhangs nicht belehrt wird [2], unterscheiden, ob das historische in gewissen Philosophemen bloß gedichtet sey,

[1] Auszunehmen allein ist der Fall, wenn ein Volk Sagen seiner frühesten Geschichte in das dunkle Zeitalter hinaufrückte, von wo aus keine Ueberlieferung auf die Nachwelt herab kommen konnte.

[2] Daraus, daß ich ein gewisses Faktum nicht in Causalzusammenhang mit einem erweislich-wahren Faktum setzen kann, folgt noch lange nicht, daß es wirklich nicht vorfiel.

oder nicht. Hier findet oft bloße Wahrscheinlichkeit statt. Doch wird, im Ganzen genommen, folgende Regel beinahe immer zutreffen: Eine Sage, in welche eine gewisse Wahrheit allzu offenbar mit Absicht hineingelegt ist, als daß man ihre Verbindung mit dieser Sage für ein Werk des bloßen Zufalls halten könnte, oder eine Sage, durch welche Gegenstände der bloßen Spekulation dargestellt werden, in welcher aber doch andererseits Umstände vorkommen, die ein ächt historisches Gepräge an sich tragen, und von denen man nicht sehen kann, warum sie, wenn die Sage bloß zur Versinnlichung jener Wahrheit erdichtet worden, in sie aufgenommen wären, ist eine wirklich historische Sage, an die eine philosophische Sage nur angeknüpft worden ist.

* * *

Aus den bisherigen Bemerkungen erhellt deutlich genug, wie schwer es dem Geschichtschreiber werden muß, aus einer mythischen Geschichte das Wahre herauszufinden, und wie wenig historischen Gewinn wir am Ende einer solchen Geschichte verdanken, da gerade die wenigen und unbestimmten Nachrichten, die wir aus ihnen herausheben können, vielleicht auch ohne sie zum Theil noch weit klarer und bestimmter (vermittelst des Causalzusammenhangs der gewissen Geschichte mit der ungewissen) hätten entdeckt werden können. Am Ende aber erhalten wir durch jeden Weg, den wir einschlagen, immer nur Bruchstücke einer wahren Geschichte, einzelne Trümmer, die auf einem weiten leeren Felde einsam dastehen, und die man vergebens zu einem Ganzen zu vereinigen sucht. Es genüge uns also, durch jene Sagen, wenn nicht immer unmittelbar, doch mittelbar auf Wahrheit geführt zu werden. Lasset uns auch an diesen Denkmälern der Vorwelt, die eine Reihe glücklicher Zufälle

„im Sturm der Wetter und der Jahre"

erhalten hat, dem Gange der menschlichen Kultur nachspüren, lasset uns in ihnen den kindlich einfältigen Geist der ältesten Welt, der uns aus ihnen entgegenweht, lernen und festhalten, lasset uns endlich auch an ihnen eines der ersten Beförderungsmittel der Bildung unseres Geschlechts mit warmem Herzen verehren.

Zweiter Abschnitt.

Mythische Philosophie.

1.

Begriff, Ursprung, Charakter der mythischen Philosophie.

Die historischen Sagen eines jeden Volks werden mitunter immer zur belehrenden, bildenden Tradition. Lehre und Glauben der Väter pflanzt sich mit ihrer Geschichte von Geschlecht zu Geschlecht fort, keine Wahrheit, keine Sitte ist so heilig, als eine von den Vätern ererbte. Was konnte auch ungebildete Menschen eher zu einer Gesellschaft verbinden, als die Tradition, die Sagen von den gemeinschaftlichen Vätern und ihren Thaten, an denen jeder gleiches Interesse nahm? was eher, als die gemeinschaftlichen Beispiele des Heldenmuths, der Tapferkeit und der Tugend der Vorväter, was eher, als dieselben Sitten, Gebräuche und Gesetze, die sie alle als Verlassenschaft der Väter heilig betrachteten? Noch nach Jahrhunderten sprach in den Sagen der Völker dieselbe Stimme des lehrenden Weisen zu den späten Nachkommen des Stammes, die vor längst verflossenen Zeiten zu ihren Vätern gesprochen hatte, noch nach Jahrhunderten weckte das Beispiel eines Urvaters den späten Enkel zur Tapferkeit, das vor Jahrhunderten den Sohn zum Kampf für die Ehre des Stammes begeistert hatte. — Kurz, durch das Leben aller Völker hin wirkte die Lehre der Tradition unaufhörlich, sie brachte in ungebildete Menschenhorden Harmonie und Einheit, und ward ein sanftes Band, durch welches die Gesellschaft Einer Familie zu Einer Lehre, zu Einem Glauben, zu Einer Thätigkeit verbunden wurde.

Tradition ist es also, was Lehre, Glauben und Sitten eines jeden Volks heiligt; so wie der Vater dem Sohne die Thaten und Schicksale der Väter erzählt, erzählt er ihm auch ihren Glauben und ihre Lehre. Diese Sagen sind ein immer fortgehender Unterricht für ein kindisches Volk, das nicht im Stande ist, die Wahrheit allgemein zu erkennen dem die Wahrheit durch Geschichte dargestellt werden muß, wenn es

verstehen und glauben soll. Wenn also z. B. die Weiseren unter dem Stamme frühzeitig das Bedürfniß fühlten, das große Räthsel der Welt aufzulösen, wenn sie, um die Geheimnisse der Natur zu erklären, frühzeitig unsichtbar wirkende Kräfte und, weil die Phantasie jeder Kraft, die sie sich denkt, gerne Leben und Persönlichkeit verleiht, höhere Wesen in Verbindung mit der Welt dachten, wenn sie eben diesen Glauben zum Glauben ihres Volks weihten, wie wird wohl dieser Glaube anders fortgepflanzt, als wie die Geschichte, zugleich mit der Geschichte, in Geschichte gekleidet, durch Geschichte versinnlicht? Der Sohn empfing also die Lehre der Väter vom Vater als Geschichte, und dieser lebendige, von Mund zu Mund fortgehende Unterricht enthielt die erste und älteste Philosophie des Volks, im mythischen Gewande dargestellt.

Mythische Philosophie war also ursprünglich die auch unter ungebildeten Stämmen mündlich fortgepflanzte Lehre, die vom Vater auf den Sohn, von diesem auf den Enkel als ein heiliges Erbtheil herabkam. Eine Philosophie, die mündlich fortgepflanzt wird, verliert schon dadurch sehr viel von derjenigen strengen Präcision, die einer späteren schriftlich fortgepflanzten Philosophie eigen ist. Die mündliche Philosophie ist feuriger, reicher, lebendiger, da hingegen schon der Gebrauch der Schrift den Menschen an eine kältere, beharrlichere, eindringlichere Untersuchung gewöhnt; jene überredet, diese überzeugt mehr, jene ist mehr ergötzend, diese mehr belehrend, jene ist mehr für die Einbildungskraft, diese mehr für den Verstand berechnet [1]. Wollte man sich des Ausdrucks: Mythus, mythische Philosophie, in einem unbestimmten Sinne bedienen, so könnte man alle Philosopheme, welche die Eigenschaften jener mündlich fortgepflanzten Philosophie an sich tragen, unter jenem Namen begreifen. Im bestimmteren, richtigeren Sinne aber erstreckt sich die Bedeutung des Wortes Mythus nur auf geschichtliche oder geschichtähnliche Darstellung, und insofern ist Mythus von Allegorie und Parabel hinlänglich unterschieden [2].

[1] Vergl. Mendelssohns Jerusalem.

[2] Allegorische Philosopheme könnte man nur insofern mythische Philosopheme nennen, als Allegorien ebenfalls dem Geist der ältesten Welt angemessen sind.

Die Philosophie der ältesten Welt ist überhaupt eine ganz unter den Bedingungen der Sinnlichkeit stehende Philosophie. Da nämlich der Mensch zuerst am Leitbande der Erfahrung in das unendliche Reich der Begriffe eintritt, so werden seine ersten Begriffe alle, auch diejenigen nicht ausgenommen, welche ihren letzten Grund in seinem Vorstellungsvermögen haben, mehr oder weniger sinnlich. Hiezu kommt die eigenthümliche Beschaffenheit seiner noch ungebildeten Sprache, die er sich zwar durch Thätigkeit seines Verstandes, aber doch nur durch Vermittlung der Sinnlichkeit erwarb. Die älteste Sprache der Welt hat daher keine andere als sinnliche Bezeichnung der Begriffe. Es wird dem kindischen Menschen nicht sehr leicht, für einen nichtsinnlichen Begriff ein eigenthümliches, von andern schon vorhandnen Bezeichnungen ganz unabhängiges Zeichen zu erfinden, und da seine bisherigen Worte Bezeichnungen sinnlicher Gegenstände sind, so ist zu erwarten, daß auch das Zeichen eines nichtsinnlichen Begriffs sinnlich wird.

Was Wunder also, wenn die älteste Philosophie auch durch

Allein, wenn man anders bestimmte Begriffe von Mythus und Allegorie aufstellen will, müssen beide genau unterschieden werden. Geschichtliche oder geschichtähnliche Darstellung ist ein wesentliches Merkmal des Mythus, da sie hingegen zur Allegorie nicht nothwendig erfordert wird. Allegorie besteht in Vergleichung. Nun stellt ein Mythus die Wahrheit entweder unmittelbar oder mittelbar dar. Zu einem Mythus von der erstern Art aber wird Vergleichung nicht nothwendig erfordert, in einem Mythus von der letztern Art aber findet gar keine Vergleichung statt: „neque enim (sagt Hr. Dr. Storr ganz richtig in der Abhandlung de parabolis Christi §. V) fabulae (quae universe doctrinam aliquam illustrat) similitudo est cum doctrina, quam exprimit, quia hujus subjecto et praedicato tanquam generi subsunt subjectum et praedicatum fabulae. Sed genus et species vel individuum quoque non possunt dici similitudinem inter se habere". Durch jenes Merkmal (des Geschichtlichen) wird der Mythus ebenso von der Parabel unterschieden (s. Hrn. Dr. Storr §. II und die von ihm angeführten Schriftsteller). In der Parabel setzt man ein Faktum, einen Gegenstand nur als möglich voraus, im Mythus wird er als wirklich angenommen und historisch dargestellt. Menenius Agrippa (Liv. L. II, c. 32) bediente sich eines Mythus, Paulus (I. Cor. 12, 12—27) nur einer Parabel (Storr l. c.). Bisweilen aber kann auch ein Mythus zur Allegorie werden, wenn er nämlich zu den zusammengesetzten Fabeln gehört. S. Lessings Abhandlung über die Fabel, S. 114. Storr p. 9.

Sprache und Darstellungsart sinnlich wird. Nehmen wir nun aber auf die obige Bestimmung des Worts Mythus Rücksicht, so kann eine philosophische Wahrheit auf gedoppelte Art geschichtlich versinnlicht werden.

Man kann eine Wahrheit selbst unmittelbar, aber unter sinnlichen Bestimmungen geschichtähnlich darstellen. Eine solche Darstellung ist dem Geist der ältesten Welt ganz gemäß. Die Darstellung irgend einer Wahrheit kann im Munde eines kindischen Menschen nicht abstrakt, nicht bestimmt-philosophisch werden. Er sucht eine jede Wahrheit, die er vortragen will, anschaulich zu machen und der Sinnlichkeit nahe zu bringen. Dieser Zweck wird durch eine streng dogmatische Darstellung nicht erreicht. Ein Satz, der im Munde eines spätern Philosophen mit wenigen Worten ausgedrückt uns verständlich genug wird, muß, jener Darstellung zufolge, in allen seinen einzelnen Begriffen versinnlicht werden. Oft ist es bei jener Darstellung nicht nur um Bezeichnung der Begriffe zu thun, sie soll, wie die Lehrart des Sokrates, die Begriffe oft erst gleichsam entbinden und ans Licht hervorziehen. Ein Philosoph der ältesten Welt kann auf Ideen geleitet werden, die seiner Seele noch ganz fremd sind, die noch keinen vollständigen Gehalt, noch keinen vollen Sinn und Bedeutung für ihn haben, die er sich nur dadurch eigen machen kann, daß er sie an sinnliche Zeichen, an schon vorher gefaßte sinnliche Begriffe anknüpft. Wollte also z. B. ein denkender Weiser den für ihn so erhabenen Gedanken von übersinnlichen Urhebern (nicht: Schöpfern) der Welt sich verdeutlichen, so war ihm der kurze Satz: die Götter haben die Welt aus dem Chaos gezogen, nicht hinreichend dazu, sondern seine Einbildungskraft schuf ihm ein lebendiges Gemälde des Chaos, aus dem die Welt hervorging, sie bildete ihm eine ganze Geschichte des allmählichen Ursprungs des Himmels und der Erde, sie stellte es ihm vor Augen, wie ein Theil der Welt nach dem andern durch Wirkung der Götter sich entwickelt, wie sich die Elemente scheiden, die Erde allmählich aus der Tiefe des Chaos emporsteigt, nun zuerst anfängt zu vegetiren und organische Wesen hervorzubringen, nun die Gestirne zu leuchten anfangen und Sonne und Mond Herrscher des

Tags und der Nacht werden, die Vögel des Himmels in der Luft, die Fische im Wasser leben und weben, zuletzt die Krone der Schöpfung, der Mensch, auftritt, nach dem Bilde höherer Geister geschaffen, Hauch der Götter im Gebilde der Erde.

Man kann aber auch eine Wahrheit mittelbar durch Geschichte darstellen. Es ist gedenkbar, daß unter einem Volke, dessen Geist, Charakter und Sprache noch sehr wenig ausgebildet ist, einzelne sind, die das Bedürfniß zu philosophiren in einem hohen Grade fühlen. Die Ideen, die in ihnen durch die ersten hierin gemachten Versuche allmählich erzeugt werden, eilen der Kultur des übrigen Volks und vorzüglich der Sprache desselben weit voran. Diese insbesondere wird für jene Weiseren unter dem Volke eine mächtige Fessel, von der sie sich niemals ganz und nur mit der größten Mühe hie und da losmachen können. Wir können überdieß annehmen, daß sie ihre Ideen selbst nicht vollkommen entwickelt sich zu denken im Stande sind, daß ihnen unzähligemal nicht deutliche Begriffe, sondern nur dunkle Ahnungen der Wahrheit vorschweben, die (weil sie noch auf keinen festen und deutlich erkannten Grundsätzen beruhen) schnell vorüberschwinden und für sie ganz verloren seyn können, wenn sie nicht durch irgend etwas festgehalten, wenn sie nicht, wenigstens als Ahnungen ausgedrückt, so viel möglich anschaulich gemacht und der Sinnlichkeit nahe gebracht werden. Jene Philosophen der ältesten Welt müssen also wenigstens versuchen, dasjenige, was sie fühlen, was sie empfinden, auszudrücken. Allein es muß ihnen schwer werden, ihre Empfindung mit der erforderlichen Wahrheit, Lebhaftigkeit und Klarheit auszudrücken, wenn sie nicht auch zugleich ein Subjekt, in welches sie ihre Empfindung hineinlegen können, bezeichnen und darstellen. Der Charakter der ältesten Welt ist überhaupt Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit aber versteht sich nicht auf Abstraktionen und todte Begriffe, alles muß ihr als ein einzelnes Bild lebendig erscheinen. Wenn also auch ein solcher denkender Weiser nicht die ihm dunkel vorschwebende Wahrheit selbst, sondern nur die Ahnung derselben, das Gefühl der Wahrheit in ihm ausdrücken will, so kann er dieß nicht abstrakt, sondern er muß es nothgedrungen

ganz anschaulich, als in irgend einem Subjekt vorhanden, geschichtlich darstellen.

Auf diese Art entstanden Mythen, Allegorien, Personifikationen[1] der ältesten Philosophie, die man nur selten aus dem rechten Gesichtspunkte betrachtet hat. Man hielt sie für künstlich beabsichtigte Poesien, für bloße Uebungen des Dichtungsvermögens, für freiwillige lusus ingenii, die man aus demselben Gesichtspunkte betrachten dürfte, aus welchem man spätere Nachahmungen jener ältesten Art zu philosophiren gewöhnlich beurtheilt. Nicht Werk der Kunst, sondern Werk des Bedürfnisses war jene versinnlichte Philosophie[2]. Hatte z. B. irgend ein denkender Weiser den Zweck, ein sinnliches Volk zu belehren, welchen Weg, seine Lehre ihm näher zu bringen, konnte er erwählen, als den Weg der Geschichte? Wollte der Gesetzgeber eines Volks diesem die Idee von einem oder mehreren außerhalb der Welt befindlichen Wesen, von denen die Welt abhängig und denen die Menschen Verehrung schuldig seyen, versinnlicht darstellen, konnte er dieß leichter thun, als wenn er diese Lehre an die historischen Sagen des Volks anknüpfte, ihnen die heiligen Namen der Väter vorsetzte, und sie auf diese Art dem Volk nicht nur ehrwürdiger, sondern auch anschaulicher und deutlicher machte? Wenn wir aber den Geist der ältesten Welt überhaupt kennen, so werden wir es ganz natürlich finden, daß selbst diejenigen, die zuerst über höhere Gegenstände nachzudenken anfingen, nicht nur etwa zum Behuf für ein sinnliches Volk, sondern auch zu ihrem eigenen Behuf das Gewand der Geschichte für ihre Philosopheme wählten, daß sie selbst hiezu ihr Mangel an vollkommen entwickelten Begriffen,

[1] Auch diejenigen unter den ältesten griechischen Philosophen, die den Ursprung und die Veränderungen der Welt bloß nach dem Naturmechanism erklärten, schoben doch den mechanischen Kräften der Natur immer wieder etwas Persönliches, wenigstens durch die Darstellung, unter. Wie leicht gingen daher diese Philosopheme in der spätern Mythologie in Theogonien u. s. w. über.

[2] S. Heynes mythol. Abhandlung in den Nov. Comm. soc. Gott. Opusc. Acad. Not. ad Apollod. u. s. w. und Prof. Paulus, in der sehr merkwürdigen Abhandlung über klimatische Verschiedenheit im Glauben an Religionsstifter (Memorab. St. I, S. 136).

an festen Grundsätzen, an Zeichen abstrakter Vorstellungen nöthigte, daß sie selbst gezwungen waren, das Dunkle ihrer Vorstellungen, das Geheime ihrer Ahnungen durch das Licht einer sinnlichen Darstellung aufzuhellen [1].

[1] Späterhin haben Philosophen, um ihren Philosophemen mehr ästhetische Kraft zu geben, jenes reizende Gewand der ältesten Philosophie kopirt, aber diese müssen eben deßwegen von jenen genau unterschieden werden. Auch Platon scheint mehrmals zu der sinnlichen Darstellung seiner Philosophie genöthigt gewesen zu seyn. Man wandelt oft mit ihm in einem gewissen Helldunkel, voll hoher Ahnungen der Wahrheit, oft beruhen bei ihm selbst seine erhabensten Begriffe mehr auf ahnendem Gefühl, als auf klarer Erkenntniß. Er hat in gedoppelter Rücksicht mythische Philosopheme, einmal, weil er durch eigne Dichtungen seine Philosopheme versinnlichte oder sie wenigstens geschichtähnlich darstellte, und dann, weil er seine Spekulationen häufig an die schon vorhandenen Mythen seiner Nation, an Bilder der Dichter und des Volksglaubens anknüpfte, wie Garnier (Discours sur l'usage, que Platon a fait des fables) und neuerlich Eberhard gezeigt haben. — Ich unterscheide ferner allgemeine Ursachen der mythischen Philosophie, d. h. solche, welche die Philosophie der ältesten Welt und die Philosophie aller noch im Kindesalter stehenden Völker überhaupt zur mythischen Philosophie machten, und besondere Ursachen derselben, d. h. solche, die bei gewissen Völkern insbesondere zum Ursprung der mythischen Philosophie oder zum Ursprung gewisser Arten von Mythen vorzüglich beitrugen. Mehrere Schriftsteller glaubten den Ursprung der mythischen Philosophie dadurch erklären zu können, daß sie behaupteten, Mythen seyen unter dem Zweck erdichtet worden, die Wahrheit vor dem Volk zu verheimlichen. Allein gesetzt auch, daß unter einzelnen Völkern einzelne Mythen unter diesem Zweck erdichtet wurden, so ist dadurch doch der erste Ursprung der mythischen Philosophie noch nicht erklärt. (S. Heyne, de orig. et caussis fabul. Homer. in Nov. Comm. soc. Gott. T. VIII, p. 38). Ueberhaupt ist das „Räthselhafte" nicht ein nothwendiges Ingrediens des Mythus, wie einige Ausleger zu glauben scheinen. Andere geben die hieroglyphische Schrift und Sprache als eine Hauptquelle mythischer Dichtungen an. Versteht man unter Mythologie nur eine polytheistische Mythologie, so hat allerdings Mendelssohn (Jerusalem S. 72) unwidersprechlich gezeigt, daß die Bilderschrift zwar nicht erste Quelle des polytheistischen Aberglaubens war, aber doch zur Ausbreitung desselben sehr vieles beitrug. Redet man von der Mythologie als Gattung, so ist zwar ganz richtig, daß, wenn von einem Volke Hieroglyphenschrift gebraucht wurde und eine Wahrheit in Hieroglyphen ausgedrückt werden sollte, dieß vielleicht nicht leichter geschehen konnte, als wenn die Lehre zuvor in einen Mythus gekleidet wurde. Daß umgekehrt aus Hieroglyphen Mythen entstehen konnten, ist auch wahr, nur gehört dieß alles nicht unter die allgemeinen Untersuchungen über den Ursprung der Mythologie. Die allgemeinen Ursachen der mythischen Philosophie liegen

Wenn also z. B. ein denkender Weiser, den die Last des Lebens drückte, und der in kummervollen Zweifeln über menschliches Schicksal vertieft, im Innersten der Seele wohl fühlte, wo das Elend, unter dem die Menschheit seufzt, herstamme, den Ursprung dieses Elends erklären wollte: konnte er, der zwar diesen Ursprung in einer lichten Stunde vielleicht lebhaft genug ahnete, aber nicht nach deutlichen Begriffen erkannte, den Satz, daß das Elend der Menschen vorzüglich von ihrer Unzufriedenheit mit dem Gegenwärtigen, von ihrer beständigen Begierde nach immer höherer Glückseligkeit, höherer Erkenntniß, höherer Freiheit herstamme, ohne weiteres ganz abstrakt sich denken und ganz abstrakt ihn darstellen? Mußte er nicht vielmehr, um doch seinem Bedürfnisse, über den Ursprung des menschlichen Elends nachzudenken, einige Genüge zu thun, vorerst seine eignen Gefühle, seine eignen Ahnungen aufzuhellen suchen, und wie konnte er dieß anders, als wenn er sich selbst gleichsam seine eigne Geschichte erzählte? Er führt also gleichsam sich selbst zurück unter die Bäume der Urwelt zu den Erstgebornen des Menschengeschlechts, und erneuert hier die süßen Erinnerungen der wonnevollen Tage, in denen er den ersten goldnen Traum des Lebens träumte. Hier siehst du die Menschen, wie sie zuerst glückselig in ihrer Unwissenheit, froh in ihrer Unschuld, sorglos wegen der Zukunft, nicht ahnend höhere Dinge, nicht lüstern nach höherer Würde, nach weitergehender Erkenntniß, nach uneingeschränkter Freiheit, auch das Böse zu vollbringen, die ersten Tage goldner Glückseligkeit in einem Paradiese verlebten. Nun erinnert er sich selbst mit tiefer Wehmuth an die ersten Schritte, die er einst aus dem goldnen Land des Friedens und der Ruhe that, und eröffnet eine Aussicht auf sein eignes Leben voll Kummer und Angst, voll Zweifel und Ungewißheit. Hier, indem du in seine Seele blickst, läßt er dich den traurigen Uebergang des Menschen aus dem glückseligen Stande der Unschuld mit ansehen: du siehst, wie zuerst der unglückselige Gedanke der Freiheit und des Ungehorsams gegen die Götter, die unselige Hoffnung eines höhern Zustandes, die traurige

einzig und allein im sinnlichen Charakter der ältesten Welt. Uns war es nur darum zu thun, einige Hauptzüge desselben vorzüglich herauszuheben.

Begierde nach göttlicher Erkenntniß [1] in der Seele des Menschen sich entwickelt, und dann, wie er traurig, in seiner Erwartung getäuscht, zum Lohn seines Ungehorsams ein Leben voll Kummer und Elend, voll Sorge und Wechsel von Furcht und Hoffnung, und zuletzt den Tod, der ihn, wenn er sich lange müde gekämpft hat, wie ein erbarmender Freund aus dem Gedränge des Lebens hinwegnimmt, und ihn, der unsterblich zu werden wähnte, wieder in Staub verwandelt [2], vor sich sieht; — wahrlich eine Geschichte voll tiefen Gefühls, voll langer Trauer über menschliches Elend, die sich in einer finstern Aussicht des klagenden Weisen auf das endliche Ziel aller menschlichen Müh' und Arbeit, wie verzweifelnd, endet.

Eine solche Geschichte, durch die irgend eine Wahrheit versinnlicht wird, kann, wenigstens den Hauptumständen nach, wahre Geschichte seyn. In diesem Fall heißt das Philosophem, das eine Wahrheit auf diese Art darstellt, insofern wenigstens mythisches Philosophem, als man einerseits die Bedeutung des Worts Mythus auch auf wahre Geschichte ausdehnen kann, andrerseits mythische Philosopheme allenfalls auch überhaupt solche nennen kann, die eine Wahrheit, versinnlicht im Geiste der alten Welt, darstellen. Da aber doch, wenn ein Philosophem in eine wahre Geschichte gekleidet wird, gewöhnlich wenigstens Nebenumstände geändert werden, so kann ein solches Philosophem auch in dieser Hinsicht mythisch genannt werden. Wenn aber die (wahre oder erdichtete) Geschichte, durch welche die Wahrheit dargestellt wird, eine wirklich durch Tradition erhaltne Geschichte ist, oder wenigstens das Gewand der Sage erhalten hat [3], heißt das Philosophem auch in dieser

[1] Auch Hesiods Pandora hat ihren Namen daher, daß ihr die Götter ihre Gaben verliehen. Prometheus ist ein großer Menschencharakter; selbst dem Herrscher der Götter entwendet er Gaben, die nur Gaben der Unsterblichen seyn sollten. Durch diese, sowie durch die obigen Sagen, wird die Menschheit im Stillen herrlich geehrt.

[2] Dieser letzte Zug des Gemäldes ist es vorzüglich, der mir den neuen Gesichtspunkt für diese Sage (daß sie nämlich die Klage eines zweifelnden Weisen enthalte) empfohlen hat.

[3] Dieß kann sehr leicht geschehen, wie an mehreren Beispielen aus Platon gezeigt werden könnte.

Rücksicht mythisches Philosophem. Ist die Geschichte durchaus gedichtet, so ist das Philosophem ebenfalls mythisch, nach dem gewöhnlichsten Sprachgebrauch des Worts. Die weiteren Unterscheidungen, die in diesem Falle noch eintreten, sind zum Zweck der gegenwärtigen Untersuchung nicht nothwendig erforderlich.

II.

Verschiedener Inhalt der mythischen Philosophie.

Das Mythische an einem mythischen Philosophem betrifft, dem bisher Gesagten zufolge, bloß die Form des Philosophems. Der durch einen Mythus versinnlichte Satz mag wahr oder falsch seyn, der Mythus bleibt auf jeden Fall. Vom Inhalt der mythischen Philosophie haben wir also nur insofern zu reden, als ein verschiedner Inhalt in einem ganz verschiednen Verhältniß zum Mythus stehen kann. Die Philosophie der ältesten Welt aber fügt sich desto leichter zum mythischen Gewand, da sie oft Werk der bloßen Dichtung ist, und höchstens durch ihren Ursprung zur Philosophie wird. Nirgends geht sie auf bestimmte Begriffe und Grundsätze zurück; dunkel nur wirken in ihr die Gesetze des Verstandes und der Vernunft, und wenn es hoch kommt, sind es nur ahnungsvolle Blicke, die sie ins Heiligthum der Wahrheit wirft. Die Einbildungskraft vorzüglich ist es, unter deren Leitung sie sich ein eigenthümliches Reich der Dichtung verschafft, unter deren Leitung sie auch in das Gebiet des Uebersinnlichen hinüberschwärmt. Lasset uns dieß durch einzelne Bemerkungen über einzelne Arten von mythischen Philosophemen deutlicher machen.

In den theoretischen Mythen tritt oft an die Stelle eigentlicher Naturerklärung eine bloß gedichtete Erklärung. Der sinnliche Mensch will keine tiefeingreifende Erklärung irgend einer Erscheinung. Ein Bild, durch das sie ihm näher gebracht wird, eine einfache Sage, an die er sich, so oft er jene wahrnimmt, erinnern kann, ist für ihn befriedigend genug. An die Stelle der Erklärung tritt daher oft der bloße Versuch, eine gegebne Erscheinung von einem Faktum aus der frühesten Geschichte

der Welt abzuleiten. Auch dann, wenn eine Erscheinung wirklich erklärt werden soll, wird sie nicht ihrem Ursprung überhaupt nach, sondern ihrem allerersten Ursprung nach erklärt. Lieblich z. B. ist der Zauber der Liebe in den Mythus gehüllt: „Die Götter bauten das Weib vom Fleisch und vom Gebein des Mannes, deßwegen sind beide, Mann und Weib, nur Eines." Eben so erklärt Aristophanes bei Platon, in einer den Geist der mythischen Philosophie athmenden Dichtung, die Erscheinungen der Liebe, „das verstummende Staunen zweier liebenden Seelen, die einander fanden, ihre dunkle aber unüberwindliche Ueberzeugung, daß sie Eines seyen, und daß sie sich ewig nimmer trennen werden", durch ein ähnliches Faktum der frühesten Menschengeschichte [1]. Aber, sind durch diese beide Mythen die Erscheinungen der Liebe wirklich erklärt, oder vielmehr, sollten sie durch sie erklärt werden? Gewiß nicht! Nach den Mythen der Grönländer sind Mond und Sonne zwei leibliche Geschwister. „Malina, die Schwester, wurde von ihrem Bruder im Finstern verfolgt, sie wollte sich mit der Flucht retten, fuhr in die Höhe und ward zur Sonne; Anninga fuhr ihr nach und ward zum Monde; noch immer läuft der Mond um die jungfräuliche Sonne umher in der Hoffnung sie zu haschen, aber vergebens". Ist dadurch wirklich der Lauf der Sonne und des Monds erklärt, und sollte er dadurch wirklich erklärt werden? Gewiß ebenso wenig, als in den Mythen desselben Volks das Abnehmen des Monds durch eine Ermüdung und Abzehrung desselben auf dem Seehundsfange erklärt ist, oder erklärt werden sollte. Der Mensch sucht, damit er unter den tausendfältigen Erscheinungen der Welt sich nicht selbst verliere, diese, so viel möglich, sich zuzueignen, sich mit ihnen vertraut und unter ihnen gleichsam einheimisch zu machen. Dieß kann er nicht anders, als wenn jeder Erscheinung etwas in ihm entspricht, wenn er in sich selbst etwas hat das die Erscheinungen mit ihm in Beziehung setzt — sey es nun ein Bild oder ein Begriff. Der sinnliche Mensch begnügt sich mit dem Bilde. Nur durch Bilder seines Lebens, seiner Sitten, seiner Handlungsweise knüpft er die Erscheinungen

[1] Plat. Opp. ed. Bipont. T. X. in Sympos. p. 201.

an sich an, die ganze Natur ist für ihn Ein Bild, durch das sie seinem eignen Ich gleichsam assimilirt wird. Erwacht der Mensch zu höherer Thätigkeit, so verläßt er Bilder und Träume der Jugend, und sucht die Natur seinem Verstande begreiflich zu machen. Vorher war er Freund oder Sohn der Natur, jetzt ist er ihr Gesetzgeber, vorher suchte er in der ganzen Natur sich zu empfinden, jetzt sucht er die ganze Natur in sich selbst zu erklären, vorher suchte er im Spiegel der Natur sein Bild, jetzt sucht er das Urbild der Natur in seinem Verstande, der der Spiegel des Ganzen ist.

Nur in der griechischen Mythologie finden sich auch ächte Naturerklärungen, die den Causalzusammenhang einer einzelnen Erscheinung geschichtlich darstellen. Selbst bei Philosophemen über die Gesetzmäßigkeit der Natur überhaupt oder über einzelne Gesetze derselben hat die griechische Sinnlichkeit ihr Recht nicht aufgegeben [1]. Sie suchte wenigstens die Naturgesetze selbst zu personificiren und ihren Zusammenhang mit der materiellen Natur durch einen Mythus zu versinnlichen. Auch die immanenten Erklärungen des Ursprungs der Welt, die in der ältesten griechischen Philosophie vorkommen, und die Resultate eines tiefern Denkens über dieses Problem sind, als die frühern Philosopheme, welche die Welt nur durch Causalität höherer Wesen aus dem Chaos sich entwickeln lassen [2], fügten sich unter den Händen der griechischen Dichtung

[1] Hier gehört z. B. der griechische Mythus, daß Kronos, Sohn des Uranos, seinem Vater die Zeugungsglieder abgeschnitten und ins Meer geworfen habe, aus dem vergossenen Blut aber Aphrodite entstanden sey. Hiedurch soll nämlich der Stillstand der Natur in Hervorbringung neuer Dinge (nicht neuer Formen, wie Hermann im Handbuch der griech. Mythologie, Th. I. S. 40 behauptet) ausgedrückt werden. Die tiefe Wahrheit liegt in dem Mythus, daß die Natur der Substanz nach immer dieselbe bleibe und nur die Form ändere. Auf diese bezieht sich der damit verbundene Mythos vom Ursprung der Venus. Das Quantum der Substanz wollte die Natur ferner weder vermehren noch vermindern, aber die Form sollte jetzt erst noch durch den mannigfaltigsten Wechsel zur schönsten Form ausgebildet werden. Vgl. Heyne de Theogon. Hesiod. p. 40.

Zum Begriff von Schöpfern der Welt erhob sich die früheste Philosophie noch nicht. Die ältesten Kosmogonien der ältesten Völker beginnen alle mit dem Chaos. Aber Götter sind nicht aus reinem Interesse der Vernunft (um auch den Stoff

zum mythischen Gewande. Die Kräfte der Natur, die die Welt aus dem Chaos emportrieben, wurden zu lebendigen Wesen (s. z. B. Aristoph. in avib. v. 597), und die successive Entwicklung der einzelnen Theile der Welt formte sich von selbst zur Geschichte.

Nirgends aber läßt sich der ganz natürliche Ursprung der mythischen Darstellung leichter begreifen, als bei psychologischen Mythen. Will der sinnliche Mensch Gedanken, Gefühle, Empfindungen darstellen, so muß er gleichsam sich selbst darstellen. Für die Gegenstände des innern Sinns hat er keine Bezeichnungen, als solche, die von Gegenständen des äußern Sinns hergenommen sind. Die Analogie beider ist für ihn desto leichter aufzufinden, da lebhafte Empfindungen bei jedem Menschen, vorzüglich aber bei Söhnen der Natur mit körperlichen Empfindungen verbunden sind [1]. Diese haben nie gelernt, ihre Empfindungen zurückzuhalten, sie haben nicht von jeder Empfindung lange vorher, ehe sie in ihnen entstand, Schilderungen und Zergliederungen genug gehört, sie wissen mit ihren Empfindungen keine psychologischen Experimente anzustellen. Rein und lauter bricht daher immer der Strom ihrer Empfindungen hervor, und wir wissen, daß beinahe jede Wirkung ihrer Seele zuletzt auf Empfindung zurückgeht. Jedes Gefühl der Freude oder des Schmerzes, der Liebe oder des Hasses, des Zorns oder der Sanftmuth drückt sich

der Welt als Wirkung ihrer Causalität zu betrachten) in sie aufgenommen. Sie setzen vielmehr alle einen Stoff der Welt schon voraus, und bekümmern sich um seinen Ursprung weiter nicht. Der frühesten Philosophie fällt es schwer, den empirischen Zusammenhang der Erscheinungen aus den Naturkräften zu erforschen. Sie läßt also, um die Untersuchung sobald als möglich zu vollenden und allen weitern Fragen durch einen transcendenten Machtspruch ein Ziel zu setzen, lieber gleich höhere Wesen die Welt aus dem Chaos ziehen.

[1] „Quod in hominum natura omnino positum esse videmus, ut sensuum et affectionum animi ac commotionum multo maturior in pueris oratio aliqua sit, quam rationis et intelligentiae, idem in populis barbaris et agrestibus fieri audimus, ut intra ea, quae appetunt aut metuunt, quibus gaudent ac dolent, primus eorum sermo se contineat, utque is multo cum corporis motu ac gestu et clamore incondito vocisque magna intentione coniunctus sit". Heyne de efficaci ad disciplinam publicam privatamque vetustissimorum poetarum doctrina (Opusc. Acad. Vol. I, p. 168).

durch ihren Körper aus. Der Mensch freut sich, sein Herz wird weit; er ist mitleidig, seine Eingeweide bewegen sich; er zürnt, seine Nase schnaubt; er begehrt einen Gegenstand, sein Herz neigt sich zu ihm hin. Wie treffend ist also z. B. das Streben der Liebe in dem Mythus vom Ursprung des Weibs ausgedrückt. „Wunsch und Verlangen drängten Adams Brust, als wollten sie aus ihm selbst ihm hervordrängen, was ihm mangelte — — los riß sich eine seiner Rippen (so fühlt ers träumend), und neben ihm stand ein Geschöpf, das ihm gleich war" [1]. Wie psychologisch-richtig ist im Mythus vom Baum der Erkenntniß die Darstellung des traurigen Zustandes, in dem sich der Mensch nach dem ersten Gebrauch seiner Freiheit befand. „Da standen die Menschen, aufgethan waren ihre Augen, sie sahen sich nackt, und deckten die Blöße mit einem — Feigenblatt. Des Abends wandelte die Stimme der Götter im Garten, da bargen sie sich hinter die Bäume". Konnte die trostlose Lage, in welche die Menschen sich selbst versetzt hatten, der Mangel an so vielen Dingen, die zu ihrer Erhaltung nothwendig waren, die traurige Unbekanntschaft mit der Natur und ihren Gesetzen, sowie das niederschlagende Bewußtseyn derselben, wahrer und getreuer, als durch diese aus der Seele jener Menschen gleichsam herausgenommenen Züge dargestellt werden?

Immanente Naturerklärungen sind in den Mythen der ältesten Welt viel seltner anzutreffen, als transcendentale. Das Princip der trägen Vernunft war es, das den Menschen zuerst dazu bewog, etwas, dessen Erklärung er schwer fand, durch etwas zu erklären, was er noch weit weniger begriff, das ihm aber auf der einen Seite eben deßwegen, weil es ihm unbegreiflich war, Ruhe verschaffte und allen weitern Nachforschungen ein Ende machte, auf der andern Seite aber doch einem andern Vermögen seiner Seele einen weiten Spielraum freier und ungehinderter Thätigkeit eröffnete. Trat nämlich bei transcendentalen Naturerklärungen vorzüglich auch die Einbildungskraft ins Mittel, so war es dieser nicht genug, nur dunkle und verborgene Kräfte, die ihr in

[1] Paulus im neuen Repert. Th. II, S. 223.

dieser Unbestimmtheit, in welcher sie die ersten Naturerklärungen zu Grunde legen, wenig frommten, in der übersinnlichen Welt zu wissen, diese Kräfte sollten persönliche Wesen seyn, und diese persönlichen Wesen sollten nicht isolirt und voneinander unabhängig wirken, sondern in einem unsichtbaren, nur ihr zugänglichen Reiche, das seine bestimmte Verfassung und Gesetze hatte, vereinigt seyn. Hatte der Mensch freilich einmal geahndet, daß noch außer den Erscheinungen etwas vorhanden sey, das sein Aug nicht gesehen und sein Ohr nicht gehört habe, hatte er einmal den Causalzusammenhang einer Erscheinung mit der andern, die Erzeugung einer Kraft aus der andern, die Zerstörung einer Erscheinung durch die andre übernatürlich erklärt, was Wunder, daß er die ganze Natur um sich her belebte, was Wunder, daß, in je mannigfaltigern Gestalten sich die Natur ihm offenbarte, desto reicher und mannigfaltiger seine Mythologie sich ausbreitete. Sobald jener Glaube an unsichtbar-wirkende Wesen Volksglaube ward, entstanden im Munde des Volks immer mehrere Sagen von menschenähnlichen Verhältnissen jener Wesen untereinander, von Abstammung des einen vom andern, von besondern Wirkungen der Götter auf die Sinnenwelt. Da sich jedes ungebildete Volk so gerne zum Mittelpunkt macht, auf den sich alles, auch die unsichtbare Welt, bezieht, so werden jene Göttersagen durchaus in seine Geschichte verwebt, und die Mythologie geht in den ganzen Geist der Künste und Wissenschaften des Volks über.

Transcendentaler Mythus ist überhaupt Darstellung eines transcendentalen Gegenstandes durch ein gedichtetes Faktum in der Zeit. Entweder wird nun wirklich ein transcendentaler Gegenstand in die Sinnenwelt versetzt, indem er durch ein Faktum der Welt oder Menschengeschichte dargestellt wird, oder wird er nur insoferne mythisch dargestellt, als er seinem Ursprung, seinen Wirkungen und allen seinen Bestimmungen nach wenigstens unter den Bedingungen der Sinnenwelt erscheint und durch Geschichte oder geschichtähnlich dargestellt wird. Ueberhaupt tragen alle transcendentalen Mythen der ältesten Welt das Gepräge der Sinnlichkeit. Der Mensch z. B., insofern er intelligibles Wesen ist, wird vom Menschen als Erscheinung niemals getrennt.

Der belebende Hauch (gleichsam das Phänomenon des Dings an sich, das der Mensch nicht erkennt) ist, wie alle alten Sprachen der Welt zeigen, dem kindischen Menschen nicht nur Bild der Seele, sondern die Seele selbst. Der ätherische Hauch der Götter, der Funke des Prometheus ist nach den ältesten Mythen Princip des höhern Lebens im Menschen.

Ganz natürlich ist es übrigens, daß nach Verschiedenheit der äußern Verhältnisse eines Volks auch seine auf die Natur sich beziehende Mythologie ganz verschieden wird. Ein Volk, das unter reinem Himmel, auf einer lichten Höhe der Welt lebt, wo die Natur sich in ihrer höchsten und schönsten Wirksamkeit zeigt und die Aufmerksamkeit der Menschen durch einen beständigen Wechsel ihrer Erscheinungen und die mannigfaltigsten Veränderungen in ihren schönsten und sanftesten Formen auf sich und ihre Thätigkeit zu fesseln weiß, wird gerne im Kreis dieser gütigen Mutter weilen, gerne ihrem stillen Gang und ihrem geheimen Wirken nachforschen, im Genuß ihrer Schönheit leicht die Schwierigkeiten dieser Nachforschung vergessen, und endlich, wenn das Bedürfniß des Verstandes zu dringend wird, als daß es fernerhin abgewiesen werden könnte, sich doch von ihr so wenig als möglich entfernen und seine übernatürlichen Dichtungen aus den transcendentalen Regionen in das Gebiet der Natur gleichsam herabzaubern. In einer traurigern Gegend der Welt aber, in dunkeln, ungeheuern Wäldern, oder in öden von der Sonne versengten Erdstrichen, wo der Mensch, sich selbst gleichsam verlierend, ins Unermeßliche ausschweift, kann die Mythologie keine andre als die abenteuerlichste Gestalt und das Gepräge der überspanntesten oder erhitztesten Einbildungskraft erhalten.

Unter jedem Volke wird die polytheistische Mythologie zuletzt zum bloßen Gegenstand der Phantasie. Sie bleibt als etwas, das, von den Vätern ererbt, in Geist, Charakter, Sitten und Gesetze des Volkes übergegangen ist, noch lange, während die empirische Naturerklärung große Fortschritte macht. Der Künstler, der eine Bildsäule der Venus verfertigte, dachte nicht an den ersten Ursprung dieses Begriffs, der durch Naturerklärung entstanden war; nur als Urbild der Schönheit schwebte sie

seiner Einbildungskraft vor[1]. Kommt die Mythologie in die Hände der Kunst, so wird sie nach und nach immer mehr ausgebildet, und erhält eine immer sinnlichere und reizendere Gestalt, so daß man den ersten Ursprung ihrer Dichtungen nur noch mit Mühe in ihren Hauptbildern erkennt.

Ebenso wenig Anspruch auf tiefeindringende Untersuchung machen die praktischen Mythen der ältesten Welt. Bald enthalten sie einen Erfahrungssatz, der uns vielleicht als Kinder schon bekannt war, bald eine moralische Lehre, die entweder durch Beobachtung des Gangs der menschlichen Schicksale, oder durch ein dunkles Gefühl des Rechts und des Unrechts entstanden ist, immer aber ist es eine Lehre, die im Munde der Tradition lebendiger und wirksamer geworden ist. Der Gedanke von alten Vätern, welche die Erfahrungen ihres Lebens und die Sagen der Vorzeit in Versammlungen des Volkes, im Kreise der Jüngern oft wiederholen, ist nicht ein bloß dichterischer Gedanke[2]. Unter allen einfältigen Völkern finden wir Spuren dieser ehrwürdigen Sitte, überall sind es abgelebte Greise, die in den Versammlungen des Volks den ersten Sitz und die erste Stimme haben, und so oft wir ihre Stimme hören, so oft erinnern sie an Begebenheiten der vergangnen Zeit, lenken durch ihre Reden die Herzen des Volks und erfüllen alle mit Ehrfurcht und Achtung. So wirkten Lehre, Ermahnung und Beispiel der Väter nationale Tugend der Völker; denn auch Tugend ist unter ungebildeten Stämmen nur das, was durch lange Beobachtung, durch Herkommen, durch alte Ueberlieferung geheiligt ist. Ein jeder Mensch im Stamme war also zunächst nur das, was er durch die Tradition, durch Sagen von den Thaten, vom Glauben und von der Lehre der Väter werden konnte. Was Wunder also, wenn Völker, solange jene Stimme der Tradition noch ihre einzige Lehrerin war, lange beinahe auf derselben Stufe stehen blieben, auf der schon die ersten Väter des Stammes gestanden hatten. Was Wunder, daß nichts schwerer wird, als ein Volk jener lebendigen Lehre der Tradition zu entwöhnen, ihm andre Begriffe und Kenntnisse, andre Sitten und Gebräuche heilig zu machen. Natürlich

[1] Vgl. Moritz Götterlehre.

[2] S. Homer Iliad. I. 259. III. 106. 160. XXIII. 587. Odyss. III. 24 u. s. w.

trägt es also auch für den ganzen Gang der Kultur eines Volks außerordentlich viel aus, welche Erziehung es in der Schule der Tradition erhalten hat, wie kurz oder wie lang es in derselben geblieben, und ob es ihr nicht mit Gewalt allzu frühe entrissen, oder durch einen Zusammenfluß unglücklicher Umstände allzu lange in ihr zurückgehalten worden ist. Was konnten daher auch die ersten Gesetzgeber eines Volks für bessere Mittel, ihren Gesetzen Eingang zu verschaffen, ersinnen, als Hinweisungen auf die heiligen Namen der Väter? Gelingt es einem Gesetzgeber, ein Volk zu überreden, daß die Urväter schon die Lehre, die er lehrt, geglaubt, die Gebräuche, die er vorschreibt, beobachtet haben, so hat er seinen Zweck so gut als erreicht. Allen ihren Lehren und Vorschriften gaben daher auch die Gesetzgeber von jeher das Kleid der Geschichte, und das Volk empfing sie, wie Sagen, von den Vätern herabgeerbt, mit tiefer Ehrfurcht und Achtung. Ihre Moral knüpften sie an Ideen der übersinnlichen Welt an, aber auch diese mußten durch Geschichte dargestellt werden. Bald mit Schrecken und Staunen, bald mit Freude und Begeisterung hörte die aufblühende Jugend des Stammes die Kunde der Vorwelt von Strafen der Götterverächter, von Belohnungen der Frommen aus dem Munde der Mütter und Väter. Sündigte einer im Stamme, so wies man ihn nicht auf ein kaltes, todtes Gesetz hin, sondern auf ein lebendiges Beispiel der Vorwelt, das die Strafe des Sünders ihm vor die Augen stellte [1].

III.

Form der Mythen.

Ich unterscheide die innere und äußere Form der Mythen.

Was die innere Form eines Mythus betrifft, so sind schon oben

[1] S. die hieher gehörige Stelle Strabos in der Geographie B. I, S. 17 der Basler Ausg. Auch Heyne liefert vortreffliche hieher gehörige Bemerkungen in den beiden Abhandlungen: De efficaci ad disciplinam publicam privatamque vetustissimorum poetarum doctrina, und de nonnullis in vitae humanae initiis a primis Graeciae legum latoribus sapienter institutis.

zwei Fälle als möglich angegeben. Nämlich, entweder wird die Wahrheit, die durch ihn versinnlicht werden soll, selbst unmittelbar dargestellt, nur unter historischen Bestimmungen, die jene der Sinnlichkeit näher bringen, unter Bestimmungen der Zeit, des Raums u. s. w., oder wird die zu versinnlichende Wahrheit nicht selbst unmittelbar, sondern nur mittelbar, an einem einzelnen Faktum dargestellt. Der erstere Fall trifft z. B. in der mythischen Darstellung der Natur der Seele ein, die Plato in seinem Phädrus vorgetragen hat [1]. Hier wird seine Lehre von Sittlichkeit und Unsittlichkeit, von den angebornen Ideen einer übersinnlichen Welt, von Vernunft und Sinnlichkeit und dem Widerstreit beider, von den Fortschritten, die die Seele im intelligibeln Reiche machen kann, einerseits, und den verschiednen Stufen der Entfernung von demselben andrerseits unmittelbar, aber geschichtähnlich, unter der Form der Zeit und des Raums dargestellt. Ebenso enthält der Platonische Mythus von den Todtenrichtern die Lehre von Fortdauer nach dem Tode und Lohn und Strafe in einer andern Welt unmittelbar, aber versinnlicht, durch geschichtähnliche, aus der griechischen Mythologie entlehnte Bestimmungen dargestellt [2]. Der andre Fall trifft z. B. bei Hesiods Mythus von der Pandora ein. Hier wird die Begierde des Menschen nach höherer Würde als eine hauptsächliche Ursache des menschlichen Elends an dem einzelnen Beispiele des Eigenthums (dessen Name schon bedeutend ist) dargestellt. „Epimetheus nahm, durch die Reize der Pandora bethört, ihre verderblichen Gaben, die Gaben der Unsterblichen waren, an, und brachte dadurch Unheil und Verderben über das menschliche Geschlecht". Ebenso duldet Prometheus, der das Geschlecht, das er gebildet hatte, zu gottähnlicher Vollkommenheit erheben wollte, an den Felsen angeschmiedet, alle die Leiden, die sein Geschlecht dulden mußte, als es der Begierde nach immer höherer Freiheit und Erkenntniß in seinem Busen Raum gegeben hatte. Hier an seinem Felsen stellt er in seiner Person gleichsam das ganze Menschengeschlecht dar. Der Geier, der an seiner immer wieder wachsenden Leber nagt,

[1] S. Platonis Opera ed. Bip. Vol. X, p. 320 sq.
[2] Plato in Gorgia, p. 163 sq.

ist das Bild ewiger Unruhe und rastloser Begierden nach höhern Dingen, die die Sterblichen peinigt.

Eine dritte Art von Mythen kann beide Darstellungsarten in sich vereinigen [1].

[1] Hr. Heß, in der angef. Abh. S. 165, theilt den Mythus in den reinen und unreinen. „Reiner Mythus, sagt er, ist, worin nichts eigentlich zu verstehendes vorkommt; unreiner, wo etwas eigentlich zu verstehendes mit einverwoben ist". Ich gestehe redlich, daß ich diese Unterscheidung nicht vollkommen verstehe. Soll sie etwa dieselbe Unterscheidung seyn, die wir oben gemacht haben? Oder verwechselt Hr. H. Mythus mit Allegorien? denn von dieser würde jene Unterscheidung gültig seyn. (Reine Allegorie wäre z. B. die Horazische Ode I. 14). — Jeder Mythus ist als Mythus eigentlich zu verstehen. Vom historischen Mythus ist dieß ohnehin klar. Da aber der philosophische Mythus nichts anders zum Zweck hat, als Versinnlichung irgend einer Wahrheit, so soll, nach der Absicht seines Urhebers, ein solches Philosophem denselben Eindruck, wie etwas historisch-wahres, auf uns machen. Dieß kann nicht geschehen, außer wenn wir den Mythus, als Mythus, eigentlich verstehen. Aber einen Mythus eigentlich verstehen, und als eigentlich-verstanden glauben, ist freilich nicht Ein und dasselbe. — In einem philosophischen Mythus können freilich besondere Bestimmungen, unter denen die Wahrheit dargestellt wird, vorkommen, die nicht zum Wesentlichen der darzustellenden Wahrheit, sondern nur zur weitern Ausmalung des ganzen Gemäldes gehören. Man kann aber deßhalb denn doch nicht sagen, sie seyen uneigentlich zu verstehen. Man würde ja vielmehr sehr fehlen, wenn man auch hinter ihnen einen besondern Sinn fühlen wollte. Man kann nur sagen: sie gehören nicht zur Sache selbst, sondern nur zur Darstellung der Sache. Nennt also Hr. H. in einem Mythus überhaupt dasjenige uneigentlich, was einen vom Wortsinn verschiednen Sachsinn in sich schließt, so ist in einem Mythus von der erstern (oben angegebenen) Art das Wenigste uneigentlich. In einem Mythus von der andern Art (der als Mythus ganz eigentlich zu verstehen ist) gehört zur Sache selbst gar nichts, es darf auch nichts als zur Sache gehörig erklärt werden, außer was zur Verdeutlichung der Wahrheit selbst nothwendig erfordert wurde. Wer in der Fabel von der Pandora hinter ihrer Vase (als solcher) einen besondern Sinn finden wollte, der würde sehr irren, denn diese ist nur als Nebenzug des ganzen Gemäldes zu betrachten, der nicht zur Sache selbst gehört. Nennt also Hr. H. in einem Mythus dasjenige eigentlich, was in keinem besondern Bezug auf einen vom Wortverstand verschiednen Sinn steht (was also zur Darstellung der Sache selbst nicht gehört), so ist in einem Mythus von der andern Art sehr vieles uneigentlich, aber doch auch einiges eigentlich zu verstehen. Man sieht aber leicht, daß der Ausdruck eigentlich von einzelnen Bildern eines solchen Mythus alsdann nur in negativer Bedeutung (dasjenige, was nicht uneigentlich ist) gebraucht werden kann, also nicht sehr passend ist, sondern leicht Verwirrung erzeugt (z. B. in der Fabel von

Zur äußern Form des Mythus rechne ich die Erzählungsart des Mythus, durch welchen oder an welchem irgend eine Wahrheit mittelbar oder unmittelbar dargestellt wird. Die Erzählungsart kann durchaus prosaisch seyn. Das, was an einem Mythus poetisch genannt werden muß, ist einzig und allein die Erfindung des mythischen Stoffes, durch welchen die Wahrheit versinnlicht wird (die Erfindung der innern Form des Mythus)[1]. Wie jener Stoff bearbeitet wird, ist für den Mythus selbst von gar keinem Belang. Für den kindlichen Geist der ältesten Welt aber scheint mir eine urächte, einfache Sage ohne Schmuck und Verzierung angemessener, als eine mit dichterischem Schwung dargestellte Erzählung. Freilich haben wir neuerlich manchmal Ausleger gehört, die, um den mythischen Charakter einer aus der Kindheit der Welt herstammenden (erzählenden oder lehrenden) Sage zu bestreiten, mit großem Triumph ausriefen:

„Es ist doch gar keine Kunst in ihr bemerkbar, sie ist viel zu einfältig, sie macht viel zu wenig Jagd aufs Wunderbare, als daß man sie einen Mythus nennen könnte".

Diesen möchte man, so oft sie sich solchen Sagen nähern wollen, immerhin zurufen: Ἐχὰς Ἐχὰς ἐστε.

der Pandora ist die Vase nicht uneigentlich zu verstehen, d. h. sie hat hier keinen vom Wortverstand verschiednen Sachverstand, aber sie ist deßwegen doch auch nicht eigentlich, im positiven Sinn zu verstehen). Man kann also ungefähr nur so sich ausdrücken: Ein Mythus von der erstern (oben angegebnen) Art ist, im Ganzen genommen, eigentlich; ein Mythus von der andern Art aber, im Ganzen genommen, uneigentlich zu verstehen. — Ich gestehe aber noch einmal, daß ich Hrn. H. nicht ganz verstehe. Er hat sich, wie mich dünkt, etwas zu unbestimmt ausgedrückt, als daß man seinen Worten geradehin jede Erklärung, die sich zu ihnen zu schicken scheint, unterlegen dürfte.

[1] S. Paulus im neuen Repert. für bibl. und morgenl. Literatur Th. II. S. 223.

Ueber die Möglichkeit

einer

Form der Philosophie

überhaupt.

1794.

Die Gedanken, welche in gegenwärtiger Abhandlung ausgeführt sind, wurden, nachdem sie der Verfasser einige Zeit schon mit sich herumgetragen hatte, durch die neuesten Erscheinungen in der philosophischen Welt aufs Neue in ihm rege gemacht. Er wurde auf sie schon durch das Studium der Kritik der reinen Vernunft selbst geleitet, in welcher ihm von Anfang an nichts dunkler und schwieriger schien, als der Versuch, eine Form aller Philosophie zu begründen, ohne daß doch irgendwo ein Princip aufgestellt war, durch welches nicht nur die allen einzelnen Formen zu Grunde liegende Urform selbst, sondern auch der nothwendige Zusammenhang derselben mit den einzelnen von ihr abhängigen Formen begründet worden wäre. Noch auffallender wurde ihm dieser Mangel durch die beständigen, am häufigsten gerade auf diese Seite hin gerichteten, Angriffe der Gegner der Kantischen Philosophie, und insbesondere des Aenesidemus, der vielleicht tiefer, als die meisten andern, in diesen Mangel eines begründenden Princips und eines festen Zusammenhangs der Kantischen Deduktionen, insofern sie die Form der Philosophie überhaupt betreffen, hineingesehen hatte. Der Verfasser glaubte bald zu finden, daß gerade diejenigen Einwürfe dieses Skeptikers, die sich auf diesen Mangel mittelbar oder unmittelbar bezögen, die wichtigsten und bisher am wenigsten beantwortlichen seyen: er wurde überzeugt, daß auch die Theorie des Vorstellungsvermögens, so wie sie Reinhold bis jetzt gegeben hatte, noch nicht sich selbst gegen sie

gesichert habe, daß sie aber am Ende nothwendig zu einer Philosophie führen müsse, die, auf tiefere Fundamente gegründet, durch diese Einwürfe des neuen Skeptikers nicht mehr erreicht würde. Durch die Reinholdische Elementarphilosophie sollte nämlich zunächst nur eine von den beiden Fragen beantwortet werden, die aller Wissenschaft vorangehen müssen, und deren Trennung voneinander bisher der Philosophie außerordentlich viel geschadet hatte — die Frage nämlich, wie der Inhalt einer Philosophie möglich sey, während daß die Frage über die Möglichkeit der Form einer Philosophie durch sie im Ganzen genommen nur so beantwortet wurde, wie sie schon durch die Kritik der reinen Vernunft beantwortet war, d. h. ohne daß die Untersuchung auf ein letztes Princip aller Form zurückgeführt worden wäre. — Aber natürlich konnte, wenn nicht das ganze Problem über die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie gelöst war, auch der Theil davon, mit dessen Lösung sich die Theorie des Vorstellungsvermögens beschäftigt hatte, nicht so gelöst werden, daß dadurch alle Forderungen in Ansehung desselben befriedigt waren.

In diesem Urtheil nun über das, was die Theorie des Vorstellungsvermögens für die künftige Bearbeitung der Elementarphilosophie übrig gelassen habe, wurde der Verfasser dieser Abhandlung am stärksten noch durch die neueste Schrift des Herrn Professor Fichte[1] bestärkt, die ihn um so angenehmer überraschte, je leichter es ihm wurde, mit diesen vorgefaßten Gedanken in den tiefen Gang jener Untersuchung — wenn nicht ganz, doch vielleicht mehr, als es ihm ohne dieß gelungen wäre — einzudringen, und den Zweck derselben, endlich eine Auflösung des gesammten Problems über die Möglichkeit der Philosophie überhaupt herbeizuführen, als einen Gegenstand, mit dem er schon zum Voraus einigermaßen vertraut geworden war, zu verfolgen. Diese Schrift war es, die ihn zuerst zu einer vollständigern Entwicklung seiner Gedanken über jenes Problem bestimmte, und er fand diese Mühe reichlich dadurch belohnt, daß ihm jene in eben dem Maße verständlicher

[1] Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, oder der sogenannten Philosophie. 1794.

wurde, als er sich selbst vorerst diese bestimmter entwickelt hatte. Eben diesen Vortheil gewährte ihm die vortreffliche Recension des Aenesidemus in der allgemeinen Literaturzeitung, deren Verfasser unmöglich zu verkennen ist [1]. — Bald darauf wurde er auch durch die neueste Schrift von Salomo Maimon [2], ein Werk, das einer anstrengendern Prüfung würdig ist, als ihm der Verfasser bis jetzt widmen konnte, belehrt, daß man das Bedürfniß einer vollkommenen Auflösung des gesammten Problems, das bisher allen Versuchen einer allgemeingültigen Philosophie im Wege lag, allgemeiner zu fühlen anfange, als es bisher der Fall zu seyn schien. Er glaubte nun durch bloße Entwicklung des Begriffs jener Aufgabe den einzig möglichen Weg ihrer Auflösung gefunden zu haben; und der Gedanke, daß eine allgemeine Verzeichnung desselben hie und da zur Vorbereitung auf die Ausführung der ganzen Idee dienen könnte, bestimmte ihn, einen Versuch davon dem Publikum vorzulegen.

Möchten diejenigen, welche die Philosophie selbst zu jenem Geschäfte berufen zu haben scheint, bald durch die Ausführung desselben jede Vorbereitung darauf unnütz machen!

* * *

Die Philosophie ist eine Wissenschaft, d. h. sie hat einen bestimmten Inhalt unter einer bestimmten Form. Haben sich alle Philosophen von Anfang an dazu vereinigt, gerade diesem Inhalt willkürlich diese bestimmte Form (die systematische) zu geben? oder liegt der Grund dieser Verbindung tiefer, und könnten nicht durch irgend einen gemeinschaftlichen Grund Form und Inhalt zumal gegeben seyn, könnte nicht die Form dieser Wissenschaft ihren Inhalt, oder ihr Inhalt ihre Form von selbst herbeiführen? In diesem Fall ist entweder der Inhalt durch die Form, oder die Form durch den Inhalt nothwendig bestimmt. Zwar wäre auch so der Willkür der Philosophen noch sehr viel über-

[1] Abgedruckt in J. G. Fichtes sämmtlichen Werken I. Band. D. H.

[2] Neue Theorie des Denkens. Nebst Briefen von Philalethes an Aenesidemus. 1794.

lassen, weil es bloß auf diese ankäme, die Form oder den Inhalt aufzufinden, um durch das eine das andere herbeizuführen; aber doch muß diese Macht, mit der sich dem Geist gerade hier jene bestimmte Verbindung aufdringt, den Gedanken veranlassen, daß im menschlichen Geiste gar wohl ein Grund derselben liegen möchte, nur daß bisher die Philosophie noch nicht zu ihm selbst hindurchgedrungen, wenn gleich gerade durch ihn *geleitet* die absolute Verbindung eines bestimmten Inhalts mit einer bestimmten Form gesucht hätte — eine Idee, der sich die Philosophie nur allmählich annähern, und die sie, solange sie nicht jenen im menschlichen Geiste selbst liegenden Grund gefunden hätte, nur in mehr oder minder entfernten Graden ausdrücken könnte. So viel erhellt, daß, wenn entweder der Inhalt der Philosophie ihre Form, oder die Form ihren Inhalt nothwendig herbeiführt, es alsdann in der Idee nur Eine Philosophie geben könne, jede andere Philosophie aber eine von dieser einzigen Philosophie verschiedene Scheinwissenschaft, und nach der Voraussetzung durch bloße *Willkür* (die freilich durch jenen verborgenen Grund im menschlichen Geiste selbst *geleitet*, aber nicht *bestimmt* war) entstanden sey.

Wissenschaft überhaupt — ihr Inhalt sey, welcher er wolle — ist ein Ganzes, das unter der Form der *Einheit* steht. Dieß ist nur insofern möglich, als alle Theile derselben *Einer* Bedingung untergeordnet sind, jeder Theil aber den andern nur insofern bestimmt, als er selbst durch jene Eine Bedingung bestimmt ist. Die Theile der Wissenschaft heißen Sätze, diese Bedingung also Grundsatz. Wissenschaft ist demnach nur durch einen *Grundsatz* möglich. (Diese Form der Einheit, d. h. des fortgehenden Zusammenhangs bedingter Sätze, deren oberster nicht bedingt ist, ist die *allgemeine* Form *aller* Wissenschaften und verschieden von der *besondern* Form einzelner Wissenschaften, insofern diese zugleich in Bezug auf ihren bestimmten Inhalt steht. Jene könnte die *formale*, diese die *materiale* Form heißen. Wenn entweder der Inhalt der Wissenschaft die Form derselben, oder die Form den Inhalt herbeiführt, so ist die formale Form durch die materiale, oder diese durch jene nothwendig gegeben).

Der Grundsatz jeder einzelnen Wissenschaft kann nicht wieder durch die Wissenschaft selbst bedingt, sondern muß in Bezug auf diese unbedingt seyn. — Eben deßwegen kann dieser Grundsatz nur Einer seyn. Denn wenn mehrere Grundsätze die Wissenschaft bedingen sollten, so gäbe es entweder kein Drittes, wodurch sie verbunden wären, oder es gäbe ein solches. Im erstern Fall wären beide verschiedene Grundsätze, also Bedingungen verschiedener Wissenschaften, im andern wären sie einander beigeordnet, insofern sie sich aber wechselseitig auf ein Drittes bezögen, würden sie wechselseitig einander ausschließen, so daß keiner ein Grundsatz seyn könnte, sondern beide noch einen höhern Dritten, durch den sie gemeinschaftlich bedingt wären, voraussetzten.

Soll der Grundsatz einer Wissenschaft Bedingung der ganzen Wissenschaft seyn, so muß er sowohl Bedingung ihres Inhalts als ihrer Form seyn. Soll daher die Philosophie eine Wissenschaft seyn, in der ein bestimmter Inhalt mit einer bestimmten Form, und zwar nicht bloß willkürlich verbunden ist, so muß ihr oberster Grundsatz nicht nur den gesammten Inhalt und die gesammte Form der Wissenschaft begründen, sondern auch selbst einen Inhalt haben, der mit seiner bestimmten Form nicht bloß willkürlich verbunden ist.

Ueberdieß soll die Philosophie, wenn auch nicht Bedingung aller übrigen Wissenschaften, was wir jetzt noch nicht als zugestanden annehmen können, doch selbst durch keine andere Wissenschaft bedingt seyn; mithin muß der Inhalt ihres Grundsatzes aus keiner andern Wissenschaft genommen, und da er Bedingung alles Inhalts der Wissenschaft selbst seyn soll, ein schlechthin — unbedingt vorhandener Inhalt seyn. Allein eben dadurch ist zugleich behauptet, daß der Inhalt der Philosophie allen Inhalt der Wissenschaften überhaupt begründe. Denn, wenn der Inhalt der Philosophie schlechthin unbedingt, d. h. durch einen schlechthin unbedingten Grundsatz gegeben seyn soll, so kann aller andere Inhalt nur durch ihn bedingt seyn. Wäre nämlich der Inhalt irgend einer andern Wissenschaft dem Inhalt der Philosophie übergeordnet, so wäre die Philosophie durch eine andere Wissenschaft bedingt, was gegen die Annahme streitet; wäre er ihm beigeordnet, so setzten beide

einen noch höheren voraus, durch den sie einander beigeordnet wären[1]. Mithin muß es entweder eine noch über die Philosophie und alle anderen bisher vorhandenen Wissenschaften erhabne Wissenschaft geben, oder muß die Philosophie selbst die letzten Bedingungen aller andern Wissenschaft enthalten. Jene Wissenschaft könnte dann nur die Wissenschaft der letzten Bedingungen der Philosophie selbst seyn, und insofern befinden wir uns hier, bei der Frage, wie Philosophie überhaupt möglich sey, auf dem Gebiet dieser Wissenschaft, die man alsdann entweder Propädeutik der Philosophie (Philosophia prima), oder, da sie zugleich alle andere Wissenschaften bedingen sollte, noch besser Theorie (Wissenschaft) aller Wissenschaft, Urwissenschaft, oder Wissenschaft κατ' ἐξοχήν nennen könnte.

Kurz, wir mögen von diesen Fällen annehmen, welchen wir wollen, die Philosophie muß, wenn sie überhaupt eine Wissenschaft seyn soll, durch einen schlechthin absoluten Grundsatz bedingt werden, der die Bedingung alles Inhalts und aller Form enthalten muß, wenn er sie wirklich begründen soll.

Damit ist nun aber auch eben jene obenaufgeworfene Frage (durch bloße Entwicklung ihres Sinnes) gelöst, wie nämlich Philosophie ihrer Form und ihrem Inhalt nach als Wissenschaft möglich sey, ob ihr Inhalt seine bestimmte Form durch bloße Willkür erhalte, oder ob beide einander wechselseitig herbeiführen. Denn es fällt nun in die Augen, daß ein schlechthin unbedingter Inhalt nur eine schlechthin unbedingte Form haben kann, und umgekehrt; weil, wenn eines bedingt wäre, das andere, wenn auch an sich unbedingt, doch in dieser Verbindung mit einem Bedingten selbst bedingt wäre, daß also die Verbindung der Form und des Inhalts des obersten Grundsatzes weder willkürlich, noch durch ein Drittes (einen noch höheren Grundsatz) bestimmt seyn kann,

[1] Woher beweist du das? wird man fragen. — Aus der Urform des menschlichen Wissens! — Allein ich komme auf diese selbst nur dadurch, daß ich eine solche absolute Einheit meines Wissens (also sie selbst) voraussetze. Dieß ist ein Cirkel. — Allerdings, aber ein solcher, der nur dann vermeidlich wäre, wenn es gar nichts Absolutes im menschlichen Wissen gäbe. Das Absolute kann nur durch das Absolute gegeben seyn. Es gibt ein Absolutes, nur weil es ein Absolutes (A = A) gibt. Dieß wird im Folgenden deutlicher werden.

sondern daß beide nur durcheinander wechselseitig bedingt seyn können, beide einander wechselseitig herbeiführen, nur unter der Bedingung des andern möglich seyn müssen. (Die innere Form des Inhalts und der Form des Grundsatzes ist also die des Bedingtseyns durch sich selbst, wodurch die äußere Form, die Form des unbedingten Gesetztseyns erst möglich wird). Hiemit löst sich nun das Problem, das bisher allen Versuchen einer wissenschaftlichen Philosophie im Wege lag, aber, wie es scheint, noch nie deutlich genug entwickelt war, nämlich die Frage: Von welcher Art soll der höchste Grundsatz seyn, da jeder schon als Grundsatz wieder einen höheren vorauszusetzen scheint, soll es ein materialer oder ein formaler seyn?

Soll es ein materialer seyn, d. h. ein solcher, der bloß einen bestimmten Inhalt der Philosophie begründet (wie der Reinholdische Satz des Bewußtseyns), so steht er nicht nur als Grundsatz überhaupt (seiner Möglichkeit nach), sondern auch als bestimmter Grundsatz seiner Wirklichkeit nach unter einer Form, durch die er als Grundsatz überhaupt und als bestimmter (einen bestimmten Inhalt ausdrückender) Grundsatz bestimmt ist. Der Satz des Bewußtseyns z. B. bleibt als materialer Satz immer ein bedingter Satz. Er soll doch, kann Aenesidemus sagen, ein Subjekt und ein Prädikat haben; wodurch soll die Verbindung derselben nur erst möglich werden, wenn ich nicht schon eine Form voraussetze, die ein Verhältniß des Subjekts und Prädikats ausdrückt, und was hindert mich, solange diese nicht vorhanden ist, jene aufzuheben? wie soll ich überhaupt in irgend einem Satze etwas setzen, ohne eine Form des Gesetztseyns zu haben? Wenn ich durch einen Satz einen bestimmten Inhalt ausdrücke, so soll dadurch dieser Inhalt von jedem andern Inhalt unterschieden werden. Wie ist dieß möglich, wie kann ich irgend einen Inhalt als verschieden von jedem andern setzen, ohne eine Form dieses Setzens, durch die jeder bestimmte Inhalt, als von allem andern Gesetzten verschieden, bestimmt wird, vorauszusetzen?

Soll der oberste Grundsatz ein bloß formaler seyn, d. h. soll er nur eine bestimmte Form ausdrücken, wie der oberste Grundsatz der

Leibnizischen Philosophie, so muß diese Form unbedingt seyn, denn sonst würde der Grundsatz, der sie ausdrückt, schon als Grundsatz nicht der oberste seyn können, weil ihm, insofern er Grundsatz überhaupt ist, seine Form selbst wieder durch einen höheren bestimmt würde. Aber es gibt keine allgemeine Form, die nicht nothwendig irgend einen Inhalt (etwas, das gesetzt wird), und keine schlechthin unbedingte allgemeine Form, die nicht nothwendig einen bestimmten für sie einzig möglichen Inhalt voraussetzte [1].

Hier befinden wir uns in einem magischen Kreise, aus dem wir offenbar nicht anders, denn nur durch die Annahme, auf die wir schon durch bloße Entwicklung des Begriffs eines obersten Grundsatzes gekommen waren, herauskommen können, die Annahme nämlich, daß es Ein oberstes absolutes Princip gebe, durch welches mit dem Inhalt des obersten Grundsatzes, also mit dem Inhalt, der Bedingung alles andern Inhalts ist, nothwendig auch seine Form, die Bedingung aller Form ist, gegeben wird, so daß sich beide einander wechselseitig begründen, und auf diese Art der oberste Grundsatz nicht nur den gesammten Inhalt und die gesammte Form der Philosophie ausdrückt, sondern sich eben dadurch auch selbst seinen eigenthümlichen Inhalt und seine eigenthümliche Form gibt. (Insofern er nämlich den Inhalt alles Inhalts enthält, gibt er sich zugleich selbst seinen Inhalt, und insofern er als bestimmter Grundsatz, Grundsatz der Form aller Form ist, gibt er sich zugleich, insofern er Grundsatz überhaupt ist, selbst seine Form. Die materiale Form führt die formale herbei).

So wäre nicht nur Inhalt und Form einer Wissenschaft überhaupt, sondern auch die bestimmte Form der Verbindung dieser beiden durch einen solchen obersten Grundsatz gegeben. Als allgemeine Form dieser Verbindung nämlich ist durch den obersten Grundsatz die Form des wechselseitigen Bestimmtseyns des Inhalts durch die Form und der Form

[1] Ich wenigstens habe vergeblich eine Formel des Grundsatzes des Widerspruchs gesucht, die nicht einen Inhalt überhaupt (also einen materialen Grundsatz) voraussetzte. Diejenigen, die dieß nicht a priori als nothwendig begreifen, mögen also versuchen, ob sie a posteriori glücklicher seyn werden, als ich.

durch den Inhalt gegeben. In allen andern (vom obersten Grundsatz verschiedenen) Sätzen der Wissenschaft kann demnach die Verbindung eines bestimmten Inhalts mit einer bestimmten Form nur insofern möglich seyn, als jene Grundsätze durch den obersten Grundsatz ihrem Inhalt oder ihrer Form nach bestimmt sind. Denn, wenn ihre Form oder ihr Inhalt vom obersten Grundsatz abhängig ist, in diesem aber zwischen jenen nur eine mögliche Form der Verbindung stattfindet, so ist eben dadurch, wenn in den einzelnen abgeleiteten Grundsätzen nur der Inhalt oder die Form durch den obersten bestimmt ist, auch die *Verbindung* der Form und des Inhalts der einzelnen Grundsätze bestimmt, so daß eine Verbindung derselben überhaupt nur insofern stattfindet, als sie wechselseitig untereinander Bedingung und Bedingtes sind.

Der Fehler also, der bisher in allen Versuchen, das Problem vom Grundsatz aller Grundsätze zu lösen, begangen wurde, lag offenbar darin, daß man immer nur einen Theil des Problems (bald den, der den Inhalt, bald den, der die Form aller Grundsätze anging) aufzulösen suchte [1]. Kein Wunder, daß es dann auch den einzeln aufgestellten formalen oder materialen Grundsätzen, jenen an *Realität* [2], diesen an *Bestimmtheit* fehlte, solange die wechselseitige Begründung des einen durch den andern mißkannt wurde.

* * *

Wer das Bisherige nicht verstanden hat, möchte wohl noch fragen, warum können denn nicht zwei Grundsätze, deren einer ein materialer, der andere ein formaler ist, als oberste Bedingungen aller Wissenschaft aufgestellt werden? Die Antwort ist, weil Wissenschaft Einheit haben, also durch ein Princip begründet seyn soll, das eine absolute Einheit enthält. Wollten wir jenen Vorschlag annehmen, so würde jeder Grundsatz für sich allein *unbestimmt* seyn und den andern voraussetzen. Man müßte sie also (wenn es nicht ein Princip gäbe, in dem sie *beide* enthalten wären) beide nicht *neben* einander, sondern *wechselseitig* einander vorsetzen. In der Trennung voneinander würden sie überdieß nicht *Eine* Wissenschaft von bestimmtem Inhalt und bestimmter Form, sondern in der einen Reihe eine Wissenschaft von bloßem Inhalt, in der andern von bloßer Form geben, was unmöglich ist.

[2] Form überhaupt kann nur durch einen Inhalt realisirt werden. Aber eben so ist Inhalt ohne Form = 0.

Wie sollen wir nun jenen Grundsatz aller Grundsätze, der die Bedingung alles Inhalts und aller Form einer Wissenschaft, insofern beide wechselseitig durcheinander begründet werden, enthält, aufsuchen? — Eine allgemeine Verzeichnung des Gangs in Aufsuchung dieses Grundsatzes mag hier zureichend seyn, da das Hauptgeschäft dieser Untersuchung nur die Ableitung der Urform aller Wissenschaft aus diesem Grundsatze betrifft.

Sollen wir von Grundsatz zu Grundsatz, von Bedingung zu Bedingung bis zu dem obersten absolut kategorischen zurückgehen? Allein wir müßten nothwendig von disjunctiven Sätzen anfangen, d. h. jeder Grundsatz würde, insofern er weder durch sich selbst (denn sonst wär' er der oberste) noch durch einen höhern (den wir erst suchen wollen) bestimmt ist, nicht einmal tüchtig dazu seyn, der erste Punkt einer regressiven Untersuchung zu werden. Doch das erste Merkmal, das im Begriff eines schlechthin unbedingten Satzes liegt, weist uns selbst einen ganz andern Weg an, ihn zu suchen. Ein solcher nämlich kann nur durch sich selbst bestimmt, nur durch seine eigenen Merkmale gegeben seyn. Nun hat er aber kein Merkmal, als das Merkmal der absoluten Unbedingtheit; alle anderen Merkmale, die man von ihm außer diesem angeben möchte, würden diesem entweder widersprechen, oder schon in ihm enthalten seyn.

Ein schlechthin an sich selbst unbedingter Grundsatz muß einen Inhalt haben, der selbst unbedingt ist, d. h. der durch keinen Inhalt irgend eines andern Grundsatzes (dieser Inhalt mag nun eine Thatsache, oder eine Abstraktion und Reflexion seyn) bedingt ist. Dieß ist nur insofern möglich, als jener Inhalt etwas ist, das ursprünglich schlechthin gesetzt ist, dessen Gesetztseyn durch nichts außer ihm bestimmt ist, das also sich selbst (durch absolute Causalität) setzt. Nun kann nichts schlechthin gesetzt seyn, als das, wodurch alles andere erst gesetzt wird, nichts kann sich selbst setzen, als was ein schlechthin unabhängiges, ursprüngliches Selbst enthält, und das gesetzt ist, nicht weil es gesetzt ist, sondern weil es selbst das Setzende ist. Dieses ist nichts anders als das ursprünglich durch sich selbst gesetzte Ich, welches durch alle

angegebenen Merkmale bezeichnet wird. Denn das Ich ist schlechthin gesetzt, sein Gesetztseyn ist durch nichts außer ihm bestimmt, es setzt sich selbst (durch absolute Causalität), es ist gesetzt, nicht weil es gesetzt ist, sondern, weil es selbst das Setzende ist. Auch sind wir außer Gefahr, noch irgend etwas anderes zu finden, das durch alle diese Merkmale bestimmt wäre.

Denn wenn der Inhalt des obersten Grundsatzes zugleich seine Form, diese aber wechselseitig wiederum seinen Inhalt begründet, so kann die Form durch nichts anders, als durch das Ich, und das Ich selbst nur durch die Form gegeben seyn. Nun ist das Ich bloß als Ich gegeben, mithin kann der Grundsatz nur dieser seyn: Ich ist Ich. (Ich ist der Inhalt des Grundsatzes, Ich ist Ich die materiale und formale Form, die einander wechselseitig herbeiführen). Gäbe es nun etwas vom Ich Verschiedenes, das doch durch dieselben Merkmale bestimmt wäre, so müßte der Inhalt jenes Grundsatzes nicht durch seine Form, und diese nicht durch jenen gegeben seyn, d. h. er müßte so lauten: Ich = Nichtich. Dieser Kreis, in den wir hier unvermeidlich gerathen, ist gerade Bedingung der absoluten Evidenz des obersten Satzes. Daß er unvermeidlich sey, ist schon durch die oben bewiesene Voraussetzung, daß der oberste Satz nothwendig seinen Inhalt durch seine Form, seine Form durch seinen Inhalt erhalten müsse, einleuchtend gemacht. Es muß nothwendig entweder keinen obersten Grundsatz geben, oder er kann nur dadurch entstehen, daß sein Inhalt und seine Form einander wechselseitig begründen.

Durch diesen obersten Grundsatz nämlich ist eine Form des absoluten Gesetztseyns gegeben, die nun selbst wieder zum Inhalt eines Grundsatzes werden, dabei aber natürlich keine andere als nur wiederum ihre eigene Form erhalten kann, so daß ihr allgemeiner Ausdruck dieser ist: A = A. Wäre nun nicht die allgemeine Form des unbedingten Gesetztseyns (A = A) Bedingung alles möglichen Inhalts irgend eines Grundsatzes, so könnte der oberste Grundsatz auch so lauten: Ich = Nichtich.

Wäre im Gegentheil nicht der Inhalt und die Form des obersten

Grundsatzes bloß durch das Ich gegeben, wäre also Ich nicht Ich, so wäre auch jene Form des absoluten Gesetztseyns nicht möglich, d. h. A = nichtA. Denn A könnte im Ich gesetzt werden, nichtA aber auch im Ich, das nicht gleich ist dem Ich, mithin gäbe es zwei verschiedene Ich, in denen etwas ganz Verschiedenes gesetzt würde, und es wäre möglich, daß A > A, oder A = nichtA wäre.

Ist also Ich nicht = Ich, so ist A = nichtA [1], und ist A = nichtA, so ist Ich = Nichtich.

Eben damit ist nun aber auch der Inhalt (und dadurch auch die Form) eines zweiten Grundsatzes gegeben, der so lautet: Nichtich ist nicht Ich (Nichtich > Ich). Als Inhalt des Grundsatzes ist gegeben ein Nichtich überhaupt, als möglicher Inhalt eines Grundsatzes überhaupt. Insofern jener Grundsatz seinen Inhalt durch einen höheren erhält, ist auch seine Form mittelbar bedingt, insofern aber dieser Inhalt selbst unmittelbar die Form bestimmt, so ist diese unmittelbar unbedingt, d. h. nur durch den Grundsatz selbst bestimmt. Insofern das Nichtich entgegengesetzt ist dem Ich, die Form des Ichs aber Unbedingtheit ist, muß die Form des Nichtichs Bedingtheit seyn, und es kann nur insofern Inhalt eines Grundsatzes werden, als es durch das Ich bedingt ist. So wie durch den obersten Grundsatz die Form der Unbedingtheit begründet ist, so ist durch den zweiten die der Bedingtheit begründet. (Wenn das Ich bloß sich selbst setzte, so wäre alle mögliche Form durch die Form der Unbedingtheit erschöpft, eine Unbedingtheit, die nichts bedingte) — Die Verbindung einer bestimmten Form mit einem bestimmten Inhalte ist beim zweiten Grundsatze nur insofern möglich, als der Inhalt durch den obersten Grundsatz, und durch diesen Inhalt zugleich eine Form, also auch die Verbindung beider bestimmt ist.

[1] Nicht deßwegen, weil die Regel A = A in dem einzelnen Fall nicht gültig wäre, denn so könnte sie doch wenigstens in einem andern gültig seyn, sondern weil jene Urform, wenn sie nicht durch den Satz Ich = Ich begründet ist, gar nicht begründet ist, keine Realität hat, nicht einmal vorhanden ist. Es kann keine unbedingte Form geben, als insofern sie gegeben ist durch einen Grundsatz, der sich selbst bedingt.

Das Ich ist gesetzt durch sich selbst. Durch dasselbe Ich aber ist ein Nichtich gesetzt, mithin würde das Ich sich selbst aufheben, wenn es nicht gerade dadurch, daß es ein Nichtich setzt, sich selbst setzte. Da es aber selbst ursprünglich unbedingt gesetzt ist, also nicht ursprünglich (in sich selbst) dadurch, daß etwas anderes gesetzt wird, gesetzt seyn kann, so kann dieß nur außer ihm, in einem Dritten geschehen, das gerade dadurch entsteht, daß das Ich, indem es ein Nichtich setzt, sich selbst setzt, in welchem also das Ich und Nichtich beide nur insofern gesetzt sind, als sie wechselseitig einander ausschließen. Nun verhält sich ein Drittes, auf das sich zwei Dinge, die einander wechselseitig ausschließen, gemeinschaftlich beziehen, zu den Bedingungen dieser Beziehung, wie ein Ganzes des Bedingtseyns zu den einzelnen Bedingungen, mithin muß es ein Drittes geben, das gemeinschaftlich durchs Ich und Nichtich bedingt, also ein gemeinschaftliches Produkt beider ist, in welchem das Ich nur insofern gesetzt ist, als zugleich ein Nichtich gesetzt wird, und das Nichtich nur insofern, als zugleich ein Ich gesetzt wird [1].

Dadurch ist nun ein dritter Grundsatz bestimmt, dessen Inhalt unbedingt gegeben ist, weil das Ich nur durch sich selbst, dadurch, daß es ein Nichtich (aus Freiheit) setzt, sich setzt; dagegen ist die Form desselben bedingt, d. h. nur durch die Form des ersten und zweiten Grundsatzes, als eine Form der durch Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit möglich. Die Verbindung der Form mit dem Inhalt ist bei diesem Grundsatze nur insofern möglich, als die Form durch die zwei obersten Grundsätze, und, da in diesen ihre bestimmte Form nur durch ihren bestimmten Inhalt möglich wird, zugleich sein Inhalt mittelbar durch jene Grundsätze bestimmt ist.

Dieser Grundsatz ist nun derjenige Grundsatz, welcher die Theorie des Bewußtseyns und der Vorstellung unmittelbar begründet,

[1] Das Ich kann niemals seine Urform (die Unbedingtheit) verlieren, mithin ist es auch in diesem Dritten nicht bedingt, sondern es wird als unbedingt gesetzt dadurch, daß das, was es bedingt, (das Nichtich) gesetzt wird. Es wird also gerade nur insofern durch ein Bedingtes gesetzt, als es unbedingt ist.

und insofern ist eine Theorie des Bewußtseyns und der Vorstellung nur erst durch jene drei Grundsätze aller Grundsätze möglich[1].

Von diesen drei Grundsätzen ist der erste schlechthin, seinem Inhalt und seiner Form nach, der zweite nur seiner Form nach unmittelbar, der dritte nur seinem Inhalt nach unmittelbar unbedingt. Durch diese drei Grundsätze ist aber auch aller Inhalt, alle Form der Wissenschaft erschöpft. Denn ursprünglich ist nichts als das Ich, und zwar als oberste Bedingung gegeben. Durch dasselbe ist also nichts gegeben, als insofern es Bedingung ist, d. h. insofern etwas durch dasselbe bedingt ist, das, weil es durchs Ich bedingt ist, und bloß deßwegen[2], ein Nichtich seyn muß. Und nun bleibt nichts mehr

[1] „Aber das Ich, das Nichtich und die Vorstellung sind nur durchs Bewußtseyn möglich, also muß dieses Princip aller Philosophie seyn". — Das Ich, das Nichtich und die Vorstellung sind durch die Vorstellung, und diese nur durch das Bewußtseyn gegeben (subjektiv), allein die bisherige Deduktion lehrt, daß sie nur insofern durch die Vorstellung und also durchs Bewußtseyn gegeben seyn können, als sie selbst vorher (objektiv, unabhängig vom Bewußtseyn) entweder unbedingt (wie das Ich), oder bedingt (aber durch das Unbedingte, nicht durchs Bewußtseyn) gesetzt sind. Der Akt, der dem Philosophen (der Zeit nach) zuerst vorkommt, ist allerdings der Akt des Bewußtseyns, aber Bedingung der Möglichkeit dieses Akts muß ein höherer Akt des menschlichen Geistes selbst seyn. Der Begriff Vorstellung liegt übrigens, so wie er durch jene drei Grundsätze bestimmt ist, der gesammten Philosophie zu Grunde. Vorstellung in praktischer Bedeutung ist nichts anders, als unmittelbare Bestimmung des in der Vorstellung enthaltenen Ichs durchs absolute Ich, und Aufhebung des in der Vorstellung enthaltenen Nichtichs, insofern es in derselben unter der Form des Bestimmens vorhanden ist. Die oberste Handlung des absoluten Ichs in der theoretischen Philosophie ist frei, ihrer Form (Causalität) nach, bezieht sich aber nothwendig auf ein Nichtich, insofern es das in der Vorstellung enthaltene Ich bestimmt, und wird demnach ihrer Materie nach durch ein Nichtich eingeschränkt. Dagegen ist die oberste Handlung des absoluten Ichs in der praktischen Philosophie frei ihrem Inhalt und ihrer Form nach, d. h. sie bezieht sich auf das in der Vorstellung enthaltene Ich nur insofern die Bestimmung desselben durch ein Nichtich aufgehoben wird. — Doch dieß kann hier nur gesagt, nicht erwiesen werden. Nur so viel zum voraus, daß auch praktische Philosophie nur durch den obersten Grundsatz, Ich = Ich, möglich ist.

[2] Auch das Ich, das in der Vorstellung durchs absolute Ich bedingt ist, wird deßwegen, und auch nur deßwegen ein Nichtich.

übrig, als ein Drittes, das beides in sich vereinigt. Kurz, alles, was nur immer Inhalt einer Wissenschaft werden kann, ist insofern erschöpft, als es entweder als schlechthin unbedingt, oder als bedingt, oder als beides zugleich gegeben ist. Ein Viertes ist nicht möglich. Insofern nun in diesen Grundsätzen der Inhalt nur durch die Form, und diese nur durch jenen gegeben ist, so ist durch sie, insofern sie allen möglichen Inhalt der Wissenschaft erschöpfen, auch alle mögliche Form erschöpft, und diese Grundsätze enthalten die Urform aller Wissenschaft, die Form der Unbedingtheit, der Bedingtheit und der durch Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit.

* * *

Damit wäre nun das Problem, das der eigentliche Gegenstand dieser Abhandlung war, gelöst. Wie weit eine solche Lösung führen möge, und welche Evidenz nun durch sie auf die übrigen, von den drei obersten Grundsätzen abzuleitenden Grundsätze übergehe, mag der Leser entweder selbst zum voraus beurtheilen, oder die gänzliche Ausführung der Idee selbst erwarten. Weil aber doch alles, was unter einer neuen Form aufgestellt wird[1], dadurch für viele verständlicher — wohl gar auch,

[1] Wer behauptet, daß das bisher Gesagte schon längst anerkannte Wahrheit sey, sagt etwas Wahreres, als er vielleicht selbst glaubt. Es wäre traurig, wenn er nicht Recht hätte. — Alle Philosophen (die diesen Namen verdienen) sprechen von einem obersten Grundsatze ihrer Wissenschaft, der evident seyn müsse, und sie verstanden nichts darunter, als einen Grundsatz, dessen Inhalt oder dessen Form wechselseitig durch einander begründet werden müßten. — Leibniz wollte mit dem Grundsatz des Widerspruchs als Princip der Philosophie nichts anders sagen, als daß der oberste Grundsatz (in dem die absolute Einheit enthalten sey) der Satz Ich = Ich sey. Carteſius wollte durch sein Cogito, ergo sum nichts anderes sagen, als daß die Urform aller Philosophie die des unbedingten Gesetztseyns sey. — Was die Philosophie auf diese Art werden müsse, sahen alle diese Philosophen besser ein, als manche der heutigen. Leibniz wollte aus der Philosophie eine bloß aus Begriffen demonstrirte Wissenschaft machen, Carteſius wollte durch seinen Grundsatz, daß nur das wahr sey, was durchs Ich gegeben ist, dasselbe erreichen. Auch durch die Kritik der reinen Vernunft, die Theorie des Vorstellungsvermögens und die künftige Wissenschaftslehre soll eine Wissenschaft entstehen, die bloß logisch zu Werke geht und die mit nichts als dem durchs Ich (durch Freiheit und Autonomie des Ichs) Gegebnen zu thun hat.

annehmlicher — wird, wenn es mit der bisher gewohnten Form in Vergleichung gestellt wird, so mag immerhin auch hier diese neue Lösung des Problems von der Urform aller Wissenschaft mit den bisherigen Lösungen derselben in eine Parallele gesetzt werden. Aber die Schicksale dieser Form werden nur von demjenigen Punkt der Philosophie an wichtig, auf welchem die Philosophen zuerst bestimmt daran dachten, daß, ehe von einer Wissenschaft die Rede seyn könne, nicht nur einzelne Formen, sondern das Princip aller Form aufgestellt seyn müsse. Dieß hatte Descartes durch sein cogito, ergo sum erklärt; schade daß er nicht weiter ging. Er war auf dem Weg, die Urform aller Philosophie durch ein reales Princip zu begründen, aber er verließ die schon betretne Bahn. Auch sein Schüler Spinoza fühlte dieß Bedürfniß, der Form des menschlichen Wissens überhaupt eine Grundlage zu geben; er trug die Urform des Wissens aus seinem Ich heraus über auf einen von diesem ganz verschiednen und unabhängigen Inbegriff aller Möglichkeit. — Leibniz war es, der die Form des unbedingten Gesetztseyns aufs Bestimmteste als Urform alles Wissens aufstellte. Man hat diesen Philosophen auf die unverzeihlichste Art mißverstanden, da man glaubte, daß er den Satz des Widerspruchs zum Princip der gesammten Philosophie — ihrer Form und ihrem Inhalt nach — erheben wollte. Er stellte ausdrücklich neben diesen Grundsatz den Satz des zureichenden Grundes, und behauptete gerade dadurch so stark und so bestimmt, als Crusius oder irgend ein andrer Philosoph nach ihm, daß man, um eine Philosophie zu finden, noch über jenen Grundsatz hinausgehen müsse — er verzeichnete gleichsam durch diesen zweiten Grundsatz im

Dann wird das Gerede von objektiven Beweisen fürs Daseyn Gottes, und, wie man mitunter auch zu sagen beliebt hat, für die objektive Existenz einer Unsterblichkeit aufhören. Dann wird überhaupt das beständige Fragen: ob ein Ding an sich existire (was nichts anders heißt, als, ob etwas, das nicht erscheint, auch eine Erscheinung sey) ein Ende nehmen. Man wird nichts wissen, als was durchs Ich und durch den Satz Ich = Ich gegeben ist, man wird es nur so wissen, wie man den Satz Ich = Ich weiß, und doch wird dieses Wissen unendlich weniger, als das Wissen jeder andern Philosophie auf Egoismus jeder Art hinauslaufen.

Allgemeinen die Methode, sie zu finden, als eine durch den Satz des Widerspruchs (das Unbedingte) allein bei weitem noch nicht erreichbare Methode. Dagegen war der Mangel, der in der Philosophie dieses großen Mannes übrig blieb, der, daß er diese beiden Grundsätze als solche angab, die durch keine anderen bestimmt seyen, und daß er also auch die Form, die in ihnen ausgedrückt war, als eine durch keinen Inhalt begründete Form aufstellte, kurz, daß er nur einen Theil des Problems über Möglichkeit aller Philosophie, und eben deßwegen auch denjenigen, den er zu lösen versuchte, nicht auf eine vollkommen befriedigende Art löste. Man verkannte also das, was an seinen Grundsätzen das Richtige war, ohne das, was an ihnen mangelhaft war, einzusehen oder zu verbessern.

Dem Stifter der kritischen Philosophie war es vorbehalten, die schönste Apologie dieses großen Geistes den Mißverständnissen der meisten seiner Schüler entgegenzustellen, und er selbst verzeichnete nicht nur jenen Gang der Philosophie noch weit bestimmter, als es sein Vorgänger gethan hatte (der mit einem allgemeinen Umriß zufrieden war), sondern durchlief selbst die von ihm beschriebene Bahn mit einer Consequenz, die allein ans Ziel führen konnte. — Die bestimmte Unterscheidung der analytischen und der synthetischen Form hatte dem schwebenden Umriß, den Leibniz von der Form aller Philosophie entworfen hatte, Haltung und Festigkeit verschafft; dagegen hatte er dann doch diese Urform aller Philosophie bloß als vorhanden aufgestellt, sie war an kein oberstes Princip angeknüpft, und selbst der Zusammenhang dieser Form (die er doch als Form alles möglichen Denkens aufgestellt hatte) mit den einzelnen Formen des Denkens, die er zuerst in einer erschöpfenden Vollständigkeit aufstellte, war noch nirgends von ihm so bestimmt angegeben, wie es wohl nöthig seyn möchte. Woher jene Unterscheidung analytischer und synthetischer Urtheile? Wo das Princip, in dem diese Urform gegründet ist? Wo das Princip, aus dem die einzelnen Formen des Denkens abgeleitet sind, die er ohne alle Rückweisung auf ein höheres Princip aufstellt? Diese Fragen blieben immer noch unbeantwortet. Dabei blieb noch ein Mangel übrig (der sich schon zum voraus

vermuthen läßt, weiterhin aber wirklich bestätigt werden wird), nämlich der Mangel einer Bestimmung dieser Formen des Denkens durch ein Princip, eine Bestimmung, die kein Mißverständniß derselben mehr übrig ließ, durch die sie völlig voneinander getrennt, und die immer noch mögliche Vermischung derselben untereinander verhindert werden könnte — kurz eine Bestimmung, die offenbar nur durch ein höheres Princip möglich wurde.

Als Urform alles Denkens hatte Kant die analytische und synthetische Form aufgestellt. Woher kommt diese, und wo ist das Princip, in dem sie gegründet ist? diese Frage ist nun durch die bisherige Deduktion beantwortet. Diese Form ist durch die obersten Grundsätze alles Wissens zugleich mit und unzertrennlich von dem Inhalt alles Wissens gegeben. Mit diesen nämlich ist uns

1. eine Form gegeben, die schlechthin unbedingt ist, die Form des Gesetztseyns eines Satzes überhaupt, die durch nichts als durch diesen Satz selbst bedingt wird, und also keinen andern Inhalt eines höheren Satzes voraussetzt, kurz die Form der Unbedingtheit (Satz des Widerspruchs, analytische Form)[1];

2. eine Form, die bedingt ist, die nur durch den Inhalt eines höheren Satzes möglich wird — Form der Bedingtheit (Satz des Grundes, synthetische Form);

3. eine aus beiden zusammengesetzte Form — Form der durch Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit (Satz der Disjunction, Verbindung der analytischen und synthetischen Form. — Da einmal die analytische und synthetische Form festgesetzt war, so konnte freilich durch die dritte, welche beide in sich vereinigt, keine an sich neue, aber eine deßwegen doch nicht minder wichtige Form bestimmt werden. Es ist also wirklich zu verwundern, daß der große Philosoph, der jene beiden

[1] Man bemerke, daß hier bloß von der Art des Gesetztseyns überhaupt die Rede ist, also gar keine Rücksicht auf den Inhalt des Satzes genommen wird. Es ist bloß davon die Rede, ob der Satz als Satz (nicht als Satz von einem bestimmten Inhalt) unbedingt gesetzt werde. Dieß wird im Folgenden deutlicher werden.

Formen als Urform alles Denkens angegeben hat, nicht auch die dritte hinzufügte, besonders da er in Aufzählung der einzelnen von dieser Urform abhängigen Formen des Denkens immer eine dritte Form mit aufgezählt hat, die nur durch die ursprüngliche Verbindung der analytischen Form mit der synthetischen, also durch einen dritten Modus der Urform möglich ist.

Je wichtiger nun die von Kant geschehene Aufstellung dieser Urform alles Wissens (der analytischen und synthetischen) für die gesammte Philosophie ist, desto mehr wundert man sich, daß er den Zusammenhang der einzelnen Formen des Wissens, die er in einer Tafel vorstellig macht, mit jener Urform überall nirgends bestimmt[1] angibt, und daß er gerade so, wie er jene Urform, ohne sie an ein Princip anzuknüpfen — gleichsam ex abrupto —, aufstellt, auch die abgeleiteten Formen als von keinem Princip abhängig dargestellt hat. Noch mehr wundert man sich hierüber, wenn man seine eigne Versicherung liest, daß alle diese Formen, die er nach vier Momenten ordnet, etwas Gemeinschaftliches miteinander haben, daß z. B. allerwärts eine gleiche Zahl der Formen jeder Klasse, nämlich drei seyen, daß überall die dritte Form aus der Verbindung der ersten und zweiten ihrer Klasse entspringe u. s. w. Dieß weißt doch gerade auf eine Urform hin, unter der sie alle gemeinschaftlich stehen, und die ihnen allen dasjenige mittheilt, was sie in Rücksicht auf ihre Form Gemeinschaftliches haben.

Allein man begreift es leichter, warum Kant wirklich diese Zurückführung aller einzelnen Formen auf jene Urform nicht versuchte, wenn man bei genauerer Untersuchung findet, daß diese Urform selbst bei ihm noch nicht ganz im Reinen war, und daß er sie schon zu sehr specialisirt

[1] Eine Stelle der Kr. der r. V. enthält wirklich eine Hinweisung auf diesen Zusammenhang und die Wichtigkeit desselben in Bezug auf die Form aller Wissenschaft. S. Elementar. II. Th. I. Abth. I. B. I. Hauptst. III. Abschnitt §. 11. — Solche Stellen, in denen solche Hinweisungen vorkommen — gleichsam einzelne Strahlen, die dieser bewundernswürdige Geist auf ein Ganzes der Wissenschaften hinwirft — sind Bürge der Richtigkeit derjenigen Züge, mit welchen Fichte (in der Vorrede zu seiner obengenannten Schrift) denselben zu charakterisiren versucht hat.

habe, als daß sie noch Princip der übrigen Formen hätte werden können. Er versteht nämlich unter analytischen Sätzen bloß diejenigen, die sonst identisch genannt wurden, unter synthetischen die nichtidentischen. Nun ist nach dem Obigen das Princip der Urform der Grundsatz: Ich ist Ich, welcher Satz allerdings identisch ist. Allein daß dieser Satz identisch ist gehört zu seinem Inhalt und nicht zu seiner Form überhaupt, mithin kann auch nur die an ihnen ausgedrückte Form überhaupt, die Form des unbedingten Gesetztseyns, abgesehen von allem Prädikat, diejenige Form seyn, die durch ihn als Urform begründet wird. Mit jenem Princip ist nämlich der Grundsatz des unbedingten Gesetztseyns gegeben, mittelst dessen jedes Subjekt mit jedem Prädikat gesetzt werden kann, durch das es nicht aufgehoben ist (Grundsatz des Widerspruchs). Unter diesem Grundsatz aber stehen offenbar nicht nur diejenigen Sätze, in denen das Subjekt sich selbst zum Prädikat hat, sondern alle, in welchen überhaupt ein Subjekt durch ein Prädikat (gleichviel welches) schlechthin gesetzt wird. Der Satz z. B. A = B ist nach Kant ein synthetischer Satz, im Grunde aber ein analytischer, denn es ist schlechthin und unbedingt etwas in ihm gesetzt. Dagegen ist jener Satz kein identischer Satz. — Identische Sätze verhalten sich zu analytischen wie Art zur Gattung. In jenen wird das Subjekt selbst zum Prädikat, und insofern ist in ihnen etwas schlechthin gesetzt; aber nach Kants eignen Erklärungen soll die allgemeine Logik davon ganz abstrahiren, welches Prädikat dem Subjekt in einem Satze beigelegt werde, und nur darauf sehen, wie es ihm beigelegt werde, also z. B. beim analytischen Satz nicht, durch welches Prädikat das Subjekt schlechthin gesetzt werde, sondern nur, ob es überhaupt durch eines — gleichviel welches — gesetzt werde.

Für diejenigen Sätze also, die Kant analytische nennt, muß die philosophische Sprache den Ausdruck identische zurücknehmen, dagegen für diejenigen, welche überhaupt nur ein unbedingtes oder bedingtes Gesetztseyn ausdrücken, den Ausdruck der analytischen und synthetischen aufbewahren. Und nun wird es auch leicht werden, die einzelnen Formen des Denkens auf die Urform so zurück zu führen, daß sie dadurch

vollkommen bestimmt werden, und jede Vermischung derselben verhindert, auch jeder einzelnen ihre bestimmte Stelle so angewiesen wird, daß darüber kein Zweifel mehr stattfinden kann.

Wenn man die Kantische Tafel dieser Formen genauer betrachtet, so findet man wirklich, daß Kant, anstatt die Urform als Princip der übrigen aufzustellen, sie unter den andern — in einer gleichen Reihe — gesetzt hat. Denn daß die Formen der Relation nicht nur allen übrigen zu Grunde liegen, sondern wirklich identisch mit der Urform (der analytischen, der synthetischen, und der gemischten) seyen, findet man sogleich bei genauerer Untersuchung.

Die kategorische Form ist nämlich keine andere, als die des unbedingten Gesetztseyns, die durch den obersten aller Grundsätze gegeben ist, und nur überhaupt die Art betrifft, wie ein Prädikat — gleichviel welches — gesetzt wird. Diese Form steht also auch bloß unter dem Gesetz des unbedingten Gesetztseyns (dem Satz des Widerspruchs). — Analytische Form.

Die hypothetische ist keine andere, als die des bedingten Gesetztseyns, die durch den zweiten obersten Grundsatz gegeben ist, und bloß unter diesem steht. — Synthetische Form.

Die disjunctive Form ist keine andere, als die Form des durch ein Ganzes der Bedingungen bedingten Gesetztseyns — also aus den beiden vorigen zusammengesetzt, und nur durch den dritten obersten Grundsatz gegeben. — Gemischte Form.

Was aber die einzelnen Formen betrifft, so kann

1. nach der Quantität, die unter der Urform des unbedingten Gesetztseyns stehende Form bloß die Form der Einheit seyn, denn nur diese ist unbedingt, dagegen die Form der Vielheit bedingt ist durch die Form der Einheit, so daß die unter der Urform des bedingten Gesetztseyns stehende Form der Quantität nur Vielheit seyn kann. (Der Satz z. B. einige A sind B gilt nur unter der Bedingung der kategorischen Sätze, A^1, A^2, A^3, A^4, u. s. w. sind B). Die unter der Urform der durch Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit stehende Form der Quantität muß also Vielheit bestimmt durch Einheit

d. h. Allheit seyn. Deßwegen ein allgemeiner Satz weder ein kategorischer noch ein hypothetischer, wohl aber beides zugleich ist. Er ist kategorisch, weil die Bedingungen vollendet sind, unter denen er steht (z. B. der Satz: alle A sind B, ist ein kategorischer Satz, weil die Bedingungen desselben, die Sätze: A^1, A^2 (u. s. w. bis zum letzten möglichen A) = B, vollendet sind). Er ist hypothetisch, weil er überhaupt unter Bedingungen steht.

2. Nach der Qualität kann die unter der Urform des unbedingten Gesetztseyns stehende Form nur die der Bejahung seyn, denn die unter der Urform des bedingten Gesetztseyns stehende Form kann nur verneinend seyn. (Ein bedingter Satz leugnet das unbedingte Gesetztseyn, und räumt nur ein bedingtes ein. Ein verneinender Satz setzt daher immer einen bejahenden kategorischen voraus, wie der Satz: Nichtich > Ich, den Satz Ich = Ich voraussetzt. Die dritte, durch die zween obersten Grundsätze bestimmte Form kann also nur die Form der Bejahung und Verneinung in sich vereinigen, aber niemals eine von beiden ausdrücken [1]).

3. Nach der Modalität kann die unter der Urform des unbedingten Gesetztseyns stehende Form nur die Form der Möglichkeit seyn. Denn nur die Form der Möglichkeit ist unbedingt, dagegen selbst absolute Bedingung aller Wirklichkeit. Auch der Satz Ich = Ich hat, insofern er unbedingt gesetzt ist, bloße Möglichkeit. — Die unter der Urform des bedingten Gesetztseyns stehende Form der Modalität ist Wirklichkeit, denn der bedingte Satz ist gegeben durch einen bedingenden, und die Logiker (älterer und neuerer Zeit) haben keinen falscheren Satz aufgestellt, als den, daß hypothetische Sätze sich

[1] Die Form der Bejahung ist nicht identisch mit der Form des unbedingten Gesetztseyns, obgleich durch sie bestimmt. Denn man kann sich auch das unbedingte Gesetztseyn einer Verneinung (im dritten Modus) denken. Aber eben diese Möglichkeit eines unbedingten Gesetztseyns der Verneinung setzt eine Form der Verneinung überhaupt, und diese eine Form der Bejahung überhaupt voraus. Diese beiden Formen können combinirt werden in einer dritten, so daß durch das unbedingte Gesetztseyn einer Verneinung diejenigen Sätze entstehen, welche die Logiker unendliche nennen.

auf bloße Möglichkeit beziehen. — Vereinigung beider Formen gibt eine durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, d. i. Nothwendigkeit. So sind alle identischen Sätze nothwendig. Insofern sie unbedingt sind, stehen sie unter der Form der Möglichkeit, insofern sie bedingt sind durch sich selbst[1], unter der Form der Wirklichkeit. Der Satz Ich = Ich ist als kategorischer Satz bloß möglich; insofern er aber zugleich zwar nicht durch einen höheren Satz, aber durch sich selbst bedingt ist, wird er zum nothwendigen Satz. Es leuchtet also in die Augen, daß identische Sätze eine bloße einzelne unter der allgemeinen Form analytischer Sätze stehende Form ausdrücken. Es erhellt hieraus, daß jeder identische Satz ein kategorischer seyn muß, aber nicht umgekehrt, weßwegen auch nicht die Form der Identität, welche einer höhern untergeordnet ist, sondern die des unbedingten Gesetztseyns überhaupt, Urform aller Philosophie ist. Eben deßwegen begründet auch der Satz Ich = Ich nicht die Form der Identität, sondern die des unbedingten Gesetztseyns als Urform. Denn die Form der Identität ist in ihm selbst nur als bedingt durch jene vorhanden; man kann also an ihm nur diejenige Form als Urform erkennen, die in ihm selbst nicht mehr bedingt ist. Dadurch erklärt sich das obige Paradoxon, daß dieser Satz als kategorischer Satz, bloß unter der Form der Möglichkeit stehe, und nur insofern, als er unter dieser stehe, Princip alles Inhalts und aller Form einer Wissenschaft werden könne.

Noch ist die Frage übrig: woher die Momente (der Quantität, Qualität und Modalität), wornach diese abgeleiteten Formen geordnet

[1] Unbedingt gesetzt und durch sich selbst bedingt seyn, ist etwas sehr Verschiedenes. Ein Satz kann unbedingt gesetzt, dabei aber doch nicht durch sich selbst bedingt seyn, nur nicht umgekehrt. Der oberste Grundsatz aller Wissenschaft aber muß, wie erwiesen worden ist, als Grundsatz der unbedingten Form und des unbedingten Inhalts überhaupt als Grundsatz, durch den es überhaupt erst möglich wird, daß irgend etwas unbedingt gesetzt werde, nicht nur unbedingt überhaupt, sondern auch durch sich selbst bedingt seyn. Daß der oberste Grundsatz durch sich selbst bedingt ist, gehört zu seinem Inhalt, daß er unbedingt gesetzt ist, zu seiner äußeren Form, die vom Inhalt nothwendig herbeigeführt wird.

sind, herkommen? Die Antwort darauf ist leicht. Sie sind unmittelbar mit dem obersten Grundsatz gegeben, und hätten ganz bloß aus ihm — auf die einfachste Art — als etwas Gegebnes entwickelt werden können. Denn es ist, wenn man nur überhaupt weiß, was durch eine Deduktion dieser Momente verstanden werden soll, schlechterdings unmöglich, sie aus einem schon vorhandnen Begriff abzuleiten; sie müssen schlechterdings nothwendig als eine Thatsache aus einem Princip, das eine Thatsache überhaupt ausdrückt, abgeleitet werden[1].

* * *

So bestimmt ist also der ursprünglich gegebene Inhalt alles Wissens (das Ich, das Nichtich, und das Produkt beider) zugleich die Form aller Wissenschaft, so wie jener selbst nur unter der Bedingung von dieser möglich ist. Ganz parallel mit dieser Deduktion der Form des Wissens überhaupt würde die Deduktion der Form, die den einzelnen Bestandtheilen des Urinhalts alles Wissens durch ihre Urform bestimmt ist, ausfallen; was ganz natürlich ist, da dasselbe Princip zugleich den Inhalt und die Form, und eben deßwegen zugleich die materiale und die formale Form (diejenige, die dem Inhalt ursprünglich zukommt, und diejenige, unter der er gesetzt ist) begründet. Aenesidemus scheint mit siegender Evidenz die Reinholdische Deduktion der Urform des Subjekts und Objekts in Anspruch genommen zu haben. Ueberdieß kann man — was Aenesidemus nicht gethan hat — noch fragen, warum Reinhold nur Eine Art von den der Urform untergeordneten Formen des Subjekts und Objekts, und warum er die Form der Vorstellung[2] gar nicht deducirt habe. Gerade durch eine solche vollständige Deduktion der gesammten Form des Subjekts, des Objekts und der Vorstellung

[1] Dieß gilt auch gegen die Reinholdische Deduktion dieser Formen, die übrigens in formaler Rücksicht ein Meisterstück philosophischer Kunst ist. Auch mußte Reinhold die Formen der Einheit und der Vielheit schon voraussetzen, um sie nebst den übrigen deduciren zu können.

[2] Im Vorbeigehen gesagt, jede Vorstellung ist, als solche, der Modalität nach nothwendig, ihr Inhalt sey, welcher er wolle. Dieß ist ihre durch die obersten Grundsätze bestimmte Form.

wären beinahe alle übrigen Einwürfe des Aenesidemus abgeschnitten gewesen. Wenn bewiesen ist, daß die Form des Subjekts überhaupt die Form der Unbedingtheit, die des Objekts der Bedingtheit (durchs Subjekt) ist, so folgt von selbst, daß das Subjekt im Dritten (der Vorstellung) sich zum Objekt immer wie das Bestimmende zum Bestimmbaren (wie Einheit zur Vielheit, Realität zur Negation, Möglichkeit zur Wirklichkeit), verhalte, kurz: es folgen alle übrigen Sätze der Elementarphilosophie bündig und in leichterem Zusammenhange, als in der Theorie des Vorstellungsvermögens, aus jenem einigen Satze, der aber durch die Reinholdische Deduktionen nicht begründet ist. — Doch ich fange an, über die vorgezeichnete Gränze zu schreiten.

* * *

Nachschrift.

Die ganze Untersuchung, von der im Vorhergehenden eine Probe gegeben wurde, ist nothwendig trocken und wenig versprechend am Anfang — aber ist es nicht mit dem Anfang jeder Wissenschaft also, und ist es nicht gerade Vorzug der Wissenschaft aller Wissenschaft, von Einem kleinen Mittelpunkt auszugehen, dessen Strahlen der Zahl und der Ausdehnung nach unendlich sind? Und die Sache, von der die Rede ist — Erreichung des letzten Ziels aller philosophischen Nachforschung — ist doch wohl durch anfängliche Verleugnung aller Reize der Einbildungskraft bei diesem ernsten Geschäfte nicht zu theuer erkauft.

Ob die gegenwärtige Untersuchung nicht durch die Darstellung, die ihr der Verfasser zu geben vermochte, verloren habe, kann er selbst am wenigsten entscheiden. Es sey so. Mögen diejenigen, die diesen Versuch einiger Aufmerksamkeit werth achten, diese nur auf den Gegenstand richten, und den Verfasser, der sich freut, diese Blätter dem Publikum ganz anspruchslos übergeben zu können, und seine Art, etwas darzustellen, darüber vergessen. Mögen sie sich insbesondere nicht an den Ausdrücken stoßen, mit denen er bisweilen — ohne verhaßte Umschweife — von dem, was die größten Philosophen ihres Zeitalters noch für die

Nachkommenden übergelassen haben, gesprochen hat. Worte sind bloßer Schall, und — ach, nur gar zu oft ein tönendes Erz und eine klingende Schelle! — Dagegen wünscht er, daß keinem seiner Leser das große Gefühl ganz fremd sey, welches die Aussicht auf eine endlich zu erreichende Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens — das letzte Erbe der Menschheit, das sie bald lauter, als jemals, fordern wird — bei jedem, der es werth ist, die Stimme des Wahrheit jemals gehört zu haben, nothwendig hervorbringen muß.

Die Philosophen haben es oft beklagt, daß ihre Wissenschaft so wenig Einfluß auf den Willen des Menschen und auf die Schicksale unsers ganzen Geschlechtes habe, aber bedachten sie auch, worüber sie klagen? Sie klagen, daß eine Wissenschaft keinen Einfluß habe, die, als solche, nirgends existirte, daß man keinen Gebrauch von Grundsätzen machte, die nur Ein Theil der Menschheit, und auch dieser nur in ganz verschiedenen Beziehungen für wahr hielt. Wer wird der Leitung einer Führerin folgen, die er sich selbst noch nicht als die einzigwahre zu denken wagt, wer die Uebel der Menschheit durch ein Mittel heilen, das jetzt noch überhaupt so vielen verdächtig, und bei verschiedenen in so ganz verschiedener Qualität zu finden ist? Suchet die Merkmale, an denen alle die ewige Wahrheit erkennen müssen, zuerst im Menschen selbst, ehe ihr sie in ihrer göttlichen Gestalt vom Himmel auf die Erde rufet! Dann wird Euch das übrige alles zufallen!

Tübingen, den 9. September 1794

Vom Ich

als Princip der Philosophie

oder

über das Unbedingte

im menschlichen Wissen.

1795.

(Zweiter Abdruck 1809.)

Say first, of God above, or Man below,
What can we reason, but from what we know?
Of Man, what see we but his station here,
From which ro reason, or to which refer?
Through worlds unnumber'd though the God be known.
'Tis ours, to trace him only in our own.

Pope Essay on Man Ep. I, 17. sq.
(Motto der erſten Auflage.)

Vorrede zur ersten Auflage[1].

Statt aller der Bitten, mit welchen ein Schriftsteller seinen Lesern und Beurtheilern entgegenkommen kann — hier nur eine einzige an die Leser und Beurtheiler dieser Schrift, sie entweder gar nicht, oder in ihrem ganzen Zusammenhang zu lesen, und entweder alles Urtheils sich zu enthalten, oder den Verfasser nur nach dem Ganzen, nicht nach einzelnen aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen, zu beurtheilen. Es gibt Leser, welche in jede Schrift nur einen flüchtigen Blick werfen, um in der Schnelligkeit irgend etwas aufzufassen, das sie dem Verfasser als Verbrechen aufbürden, oder eine außer dem Zusammenhang unmöglich verständliche Stelle zu finden, mit der sie jedem, der die Schrift nicht selbst gelesen hat, beweisen können, daß der Verfasser Unsinn geschrieben habe. So könnten z. B. Leser jener Art bemerken, daß in der vorliegenden Schrift von Spinoza sehr häufig nicht „wie von einem todten Hunde" (um Lessings Ausdruck zu gebrauchen) geredet werde, und dann — die Logik solcher Leute ist ja bekannt — den schnellen Schluß machen, der Verfasser suche die längst widerlegten spinozistischen Irrthümer aufs neue geltend zu machen. Für solche Leser (wenn man anders diesen Ausdruck hier gebrauchen darf) bemerke ich einerseits, daß diese Schrift gerade dazu bestimmt sey, das nicht schon längst widerlegte spinozistische System in seinem Fundament aufzuheben, oder vielmehr durch seine eignen Principien zu stürzen, andrerseits aber, daß mir das spinozistische System mit allen seinen Irrthümern doch durch seine kühne Consequenz unendlich achtungswürdiger sey, als die beliebten Coalitionssysteme unserer gebildeten Welt, die, aus den Lappen aller

[1] Nach dem Wiederabdruck derselben im ersten Band der philosophischen Schriften (Landshut 1809). D. H.

möglichen Systeme zusammengeflickt, der Tod aller wahren Philosophie werden. Zugleich räume ich solchen Lesern recht gerne ein, daß diejenigen Systeme, die nur immer zwischen Erde und Himmel schweben, und nicht muthvoll genug sind auf den letzten Punkt alles Wissens hinzudringen, vor den gefährlichsten Irrthümern weit sicherer sind, als das System des großen Denkers, dessen Spekulation den freiesten Flug nimmt, alles aufs Spiel setzt, und entweder die ganze Wahrheit in ihrer ganzen Größe, oder gar keine Wahrheit will; dagegen bitte ich sie hinwiederum zu bedenken, daß, wer nicht kühn genug ist, die Wahrheit bis auf ihre ganze Höhe zu verfolgen, zwar den Saum ihres Kleides hie und da berühren, sie selbst aber niemals erringen kann, und daß die gerechtere Nachwelt den Mann, der, das Privilegium tolerirbarer Irrthümer verachtend, der Wahrheit frei entgegenzugehen den Muth hatte, weit über die Furchtsamen hinaufsetzen wird, die, um nicht auf Klippen und Sandbänke zu stoßen, lieber ewig vor Anker lägen.

Für Leser der andern Art, die durch herausgerissene Stellen beweisen, daß der Verfasser Unsinn geschrieben habe, erinnere ich, daß ich auf die Ehre gewisser Schriftsteller, bei denen jedes Wort, in und außer seinem Zusammenhange, gleich viel bedeutet, Verzicht thue. Bei aller Bescheidenheit, die mir gebührt, bin ich mir doch bewußt, daß ich die hier vorgetragnen Ideen meinem eignen Nachdenken verdanke, und glaube daher keine unbillige Forderung zu thun, wenn ich nur von selbstdenkenden Lesern beurtheilt seyn will. Ueberdieß geht die ganze Untersuchung auf Principien, sie kann also auch nur nach Principien geprüft werden. Ich habe versucht, die Resultate der kritischen Philosophie in ihrer Zurückführung auf die letzten Principien alles Wissens darzustellen. Die einzige Frage also, die sich Leser dieser Schrift beantworten müssen, ist die: ob jene Principien wahr oder falsch seyen, und (sie mögen nun wahr oder falsch seyn) ob durch sie wirklich die Resultate der kritischen Philosophie begründet seyen. Eine solche auf die Principien selbst gehende Prüfung wünschte ich dieser Schrift; erwarten kann ich sie nur von solchen Lesern nicht, denen alle Wahrheit gleichgültig ist, oder die voraussetzen, daß nach Kant keine neue Unter-

suchung der Principien möglich sey, und die höchsten Principien seiner Philosophie schon von ihm selbst aufgestellt seyen. Jeden andern Leser — sein System sey, welches es wolle — muß die Frage über die höchsten Principien alles Wissens interessiren, weil auch sein System, selbst wenn es das System des Skepticismus ist, nur durch seine Principien wahr seyn kann. Mit Leuten, die alles Interesse an Wahrheit verloren haben, läßt sich deßwegen nichts anfangen, weil man ihnen nur mit Wahrheit beikommen könnte; hingegen glaube ich, gegen solche Anhänger Kants, die voraussetzen, daß er selbst schon die Principien alles Wissens aufgestellt habe, bemerken zu dürfen, daß sie wohl den Buchstaben, aber nicht den Geist ihres Lehrers gefaßt haben, wenn sie nicht einsehen lernten, daß der ganze Gang der Kritik der reinen Vernunft unmöglich der Gang der Philosophie als Wissenschaft seyn könne, daß das Erste, wovon sie ausgeht, das Daseyn ursprünglicher, nicht durch Erfahrung möglicher Vorstellungen, selbst nur durch höhere Principien erklärbar seyn muß, daß z. B. jene Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die Kant als ihren auszeichnenden Charakter aufstellt, schlechterdings nicht auf das bloße Gefühl derselben gegründet seyn könne (was doch nothwendig der Fall seyn müßte, wenn sie nicht durch höhere Grundsätze bestimmbar wäre, die selbst der Skepticismus, der durch keine bloß gefühlte Nothwendigkeit umgestürzt werden kann, voraussetzen muß); daß ferner Raum und Zeit, die doch nur Formen der Anschauung seyn sollen, unmöglich vor aller Synthesis vorhergehen, und also keine höhere Form der Synthesis voraussetzen können [1], daß ebensowenig die untergeordnete, abgeleitete Synthesis durch Verstandesbegriffe ohne eine ursprüngliche Form und einen ursprünglichen Inhalt, der aller Synthesis, wenn sie Synthesis seyn soll, zu Grunde liegen muß, gedenkbar sey. Dieß fällt desto mehr auf, da die kantischen Deduktionen selbst es auf den ersten Anblick verrathen,

[1] Ich finde, daß Beck in der Vorrede zum zweiten Theil seines Commentars über Kant einen ähnlichen Gedanken äußert. Ich kann aber noch nicht beurtheilen, wie nahe oder entfernt die Gedanken dieses, in den Geist seines Schriftstellers so nichtbar eingedrungenen, Commentators den meinigen verwandt seyen.

daß sie höhere Principien voraussetzen. So nennt Kant als die einzig möglichen Formen sinnlicher Anschauung Raum und Zeit, ohne sie nach irgend einem Princip (wie z. B. die Kategorien nach dem Princip der logischen Funktionen des Urtheilens) erschöpft zu haben. So sind zwar die Kategorien nach der Tafel der Funktionen des Urtheilens, diese selbst aber nach gar keinem Princip, angeordnet. Betrachtet man die Sache genauer, so findet sich, daß die im Urtheilen enthaltene Synthesis zugleich mit der durch die Kategorien ausgedrückten nur eine abgeleitete ist, und beide nur durch eine ihnen zu Grunde liegende ursprünglichere Synthesis (die Synthesis der Vielheit in der Einheit des Bewußtseyns überhaupt), und diese selbst wieder nur durch eine höhere absolute Einheit begriffen wird, daß also die Einheit des Bewußtseyns nicht durch die Formen der Urtheile, sondern umgekehrt diese zugleich mit den Kategorien nur durch das Princip jener Einheit bestimmbar seyen. Ebenso lassen sich die vielen scheinbaren Widersprüche der kantischen Schriften, die man den Gegnern der kritischen Philosophie schon lange (besonders insofern sie die Dinge an sich betreffen) hätte einräumen sollen, schlechterdings nur durch höhere Principien schlichten, die der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft überall nur voraussetzte. Endlich gesetzt auch, daß die theoretische Philosophie Kants überall den bündigsten Zusammenhang behauptete, so ist doch seine theoretische und praktische Philosophie schlechterdings durch kein gemeinschaftliches Princip verbunden, die praktische scheint bei ihm nicht Ein und dasselbe Gebäude mit der theoretischen, sondern nur ein Nebengebäude der ganzen Philosophie zu bilden, das noch dazu beständigen Angriffen vom Hauptgebäude aus bloß gestellt ist, dagegen, woferne das erste Princip der Philosophie gerade wieder ihr letztes ist, wenn das, womit alle, auch theoretische, Philosophie anfängt, selbst wieder letztes Resultat der praktischen ist, in dem sich alles Wissen endet, die ganze Wissenschaft in ihrer höchsten Vollendung und Einheit möglich werden muß.

Man darf, denke ich, alles Bisherige nur nennen, um das Bedürfniß einer durch höhere Principien geleiteten Darstellung der kantischen Philosophie begreiflich zu machen; ja ich glaube, daß gerade

bei einem solchen Schriftsteller der Fall eintritt, da man ihn einzig und allein den Principien gemäß, die er vorausgesetzt haben muß, erklären, und selbst gegen den ursprünglichen Sinn seiner Worte den noch ursprünglicheren der Gedanken behaupten muß. Der vorliegende Versuch nun soll diese Principien aufstellen. Ich wüßte mir für diesen Versuch kein größeres Glück zu versprechen, als Prüfung der in ihm aufgestellten Principien; selbst die strengste Prüfung, wenn sie nur diesen Namen verdient, würde ich mit einer Dankbarkeit aufnehmen, die gewiß mit der Wichtigkeit des Gegenstandes, den sie betreffen müßte, im Verhältniß stünde. Der achtungswerthe Recensent der Abhandlung über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt in den hiesigen gel. Anz. (1795. 12tes Stück) hat über das dort aufgestellte Princip eine Bemerkung mitgetheilt, die gerade den eigentlichen Hauptpunkt der ganzen Untersuchung trifft. Ich glaube aber seinen Zweifeln in der folgenden Abhandlung Genüge gethan zu haben. Wäre freilich das aufgestellte Princip ein objektives Princip, so würde man unmöglich begreifen können, wie dieses Princip von keinem höhern abhängig seyn sollte; das Unterscheidende aber des neuen Princips liegt gerade darin, daß es gar kein objektives Princip seyn soll. Darüber bin ich mit dem Recensenten einverstanden, daß ein objektives Princip nicht das höchste seyn könne, weil ein solches nur wieder durch ein anderes Princip gefunden werden muß; die einzige zwischen ihm und mir streitige Frage ist also nur die: ob es kein Princip geben könne, das schlechterdings nicht objektiv sey, und doch die gesammte Philosophie begründe? Wenn wir freilich das, was das letzte in unserm Wissen ist, nur als ein stummes Gemälde außer uns (nach Spinozas Vergleichung) betrachten müßten, so würden wir niemals wissen, daß wir wissen; wenn dieses aber selbst Bedingung alles Wissens, ja Bedingung seiner eigenen Erkenntniß, also das einzige Unmittelbare in unserm Wissen ist, so wissen wir eben dadurch, daß wir wissen, wir haben das Princip gefunden, von dem Spinoza sagen konnte, es sey das Licht, das sich selbst und die Finsterniß erhelle[1].

[1] In der Originalauflage folgen hier einige Bemerkungen gegen eine in Jacob's philos. Annalen (Jan. 1794, 4. Stück) erschienene Recension der Schrift „Ueber die

Es steht der Philosophie überhaupt übel an, das Urtheil über die Principien durch vorangehende Aufzählung der Resultate zu bestechen, oder überhaupt sich gefallen zu lassen, daß man ihre Principien nur an dem materialen Interesse des gemeinen Lebens messe. Indeß, da ein wohlmeinender Mann denn doch in guter Absicht die Frage thun kann, wohin eigentlich solche Grundsätze, die man als ganz neue aufstellt, führen sollen, ob sie ein bloßes Eigenthum der Schule bleiben sollen, oder ins Leben selbst übergehen werden, so kann man ihm, wenn man nur nicht sein Urtheil über die Principien selbst zum voraus dadurch bestimmen will, immerhin auf die Frage antworten. Nur in dieser Hinsicht allein, und nur in Bezug auf gewisse Leser, sey es mir erlaubt, in Ansehung der Principien, die der folgenden Abhandlung zu Grunde liegen, zu bemerken, daß eine Philosophie, die auf das Wesen des Menschen selbst gegründet ist, nicht auf todte Formeln, als eben so viele Gefängnisse des menschlichen Geistes, oder nur auf ein philosophisches Kunststück gehen könne, das die vorhandenen Begriffe nur wieder auf höhere zurückführt und das lebendige Werk des menschlichen Geistes in todte Vermögen begräbt; daß sie vielmehr, wenn ich es mit einem Ausdruck Jacobis sagen soll, darauf geht, Daseyn zu enthüllen und zu offenbaren, daß also ihr Wesen, Geist, nicht Formel und Buchstabe, ihr höchster Gegenstand aber nicht das durch Begriffe Vermittelte, mühsam in Begriffe Zusammengefaßte, sondern das unmittelbare nur sich selbst Gegenwärtige im Menschen seyn müsse; daß ferner ihre Absicht nicht bloß auf eine Reform der Wissenschaft, sondern auf gänzliche Umkehrung der Principien, d. h. auf eine Revolution derselben, gehe, die man als die zweite mögliche im Gebiete der Philosophie betrachten kann. Die erste erfolgte, da man als Princip alles Wissens Erkenntniß der Objekte aufstellte; bis zu der zweiten Revolution war alle Veränderung nicht Veränderung der Principien selbst, sondern Fortgang von einem Objekt zum andern, und da es zwar nicht für die Schule, aber doch

Möglichkeit ꝛc.", sie enthalten einen Nachweis der Insinuationen und Verdrehungen die sich der Recensent erlaubt hatte, gegen die der Verfasser bereits eine vorläufige Erklärung ins Intelligenzbl. der A. Lit. Z. 1795, Nro. 31, hatte einrücken lassen. D. H.

für die Menschheit selbst gleichgültig ist, welchem Objekt sie diene, so konnte auch der Fortgang der Philosophie von einem Objekte zum andern nicht Fortgang des menschlichen Geistes selbst seyn. Darf man also noch von irgend einer Philosophie Einfluß auf das menschliche Leben selbst erwarten, so darf man dieß von der neuen nur durch gänzliche Umkehrung der Principien möglichen Philosophie.

Es ist ein kühnes Wagestück der Vernunft, die Menschheit freizulassen und den Schrecken der objektiven Welt zu entziehen; aber das Wagestück kann nicht fehlschlagen, weil der Mensch in dem Maße größer wird, als er sich selbst und seine Kraft kennen lernt. Gebt dem Menschen das Bewußtseyn dessen, was er ist, er wird bald auch lernen, zu seyn, was er soll: gebt ihm theoretische Achtung vor sich selbst, die praktische wird bald nachfolgen. Vergebens würde man vom guten Willen der Menschen große Fortschritte der Menschheit hoffen, denn um besser zu werden, müßten sie schon vorher gut seyn; eben deßwegen aber muß die Revolution im Menschen vom Bewußtseyn seines Wesens ausgehen, er muß theoretisch gut seyn, um es praktisch zu werden, und die sicherste Vorübung auf eine mit sich selbst übereinstimmende Handlungsweise ist die Erkenntniß, daß das Wesen des Menschen selbst nur in der Einheit und durch Einheit bestehe; denn der Mensch, der einmal zu dieser Ueberzeugung gekommen ist, wird auch einsehen, daß Einheit des Wollens und des Handelns ihm ebenso natürlich und nothwendig seyn müsse, als Erhaltung seines Daseyns: und — dahin soll ja der Mensch kommen, daß Einheit des Wollens und des Handelns ihm so natürlich wird, als der Mechanismus seines Körpers und die Einheit seines Bewußtseyns.

Einer Philosophie nun, die als ihr erstes Princip die Behauptung aufstellt, daß das Wesen des Menschen nur in absoluter Freiheit bestehe, daß der Mensch kein Ding, keine Sache, und seinem eigentlichen Seyn nach überhaupt kein Objekt sey, sollte man freilich in einem erschlafften Zeitalter wenig Fortgang versprechen, das vor jeder aufgeregten, dem Menschen eigenthümlichen Kraft zurückbebt, und bereits das erste große Produkt jener Philosophie, das den Geist des Zeitalters für jetzt noch schonen zu wollen schien, zur hergebrachten Unterwürfigkeit

unter die Herrschaft objektiver Wahrheit, oder wenigstens zu dem demüthigen Bekenntniß, daß die Grenzen derselben nicht Wirkung absoluter Freiheit, sondern bloße Folgen der anerkannten Schwäche des menschlichen Geistes und der Eingeschränktheit seines Erkenntnißvermögens seyen, herabzustimmen versucht hat. Aber es wäre eine der Philosophie unwürdige Verzagtheit, wenn sie nicht selbst hoffte, mit dem neuen großen Gang, den sie zu nehmen beginnt, auch dem menschlichen Geist eine neue Bahn vorzuzeichnen, den Erschlafften Stärke, den zerknirschten und zerschlagenen Geistern Muth und Selbstkraft zu geben, den Sklaven objektiver Wahrheit durch Ahnung der Freiheit zu erschüttern, und den Menschen, der in nichts als in seiner Inconsequenz consequent ist, zu lehren, daß er sich nur durch Einheit seiner Handlungsweise und durch strenge Verfolgung seiner Principien retten könne.

Es ist schwer, der Begeisterung zu widerstehen, wenn man den großen Gedanken denkt, daß, so wie alle Wissenschaften, selbst die empirischen nicht ausgenommen, immermehr dem Punkt vollendeter Einheit entgegeneilen, auch die Menschheit selbst, das Princip der Einheit, das der Geschichte derselben von Anfang an als Regulativ zu Grunde liegt, am Ende als constitutives Gesetz realisiren werde; daß, so wie alle Strahlen des menschlichen Wissens und die Erfahrungen vieler Jahrhunderte sich endlich in Einem Brennpunkte der Wahrheit sammeln und die Idee zur Wirklichkeit bringen werden, die schon mehreren großen Geistern vorgeschwebt hat, daß nämlich aus allen verschiedenen Wissenschaften am Ende nur Eine werden müsse — ebenso auch die verschiedenen Wege und Abwege, die das Menschengeschlecht bis jetzt durchlaufen hat, endlich in Einem Punkte zusammenlaufen werden, an dem sich die Menschheit wieder sammeln und als Eine vollendete Person demselben Gesetze der Freiheit gehorchen werde. Mag dieser Zeitpunkt noch so entfernt, mag es auch noch so lange möglich seyn über die kühnen Hoffnungen vom Fortgang der Menschheit ein vornehmes Gelächter aufzuschlagen, so ist doch für diejenigen, denen diese Hoffnungen keine Thorheit sind, das große Werk aufbehalten, durch gemeinschaftliches Arbeiten an der Vollendung der Wissenschaften jene große Periode der Menschheit wenigstens

vorzubereiten. Denn alle Ideen müssen sich zuvor im Gebiete des Wissens realisirt haben, ehe sie sich in der Geschichte realisiren; und die Menschheit wird nie eines werden, ehe ihr Wissen zur Einheit gediehen ist.

Die Natur hat für menschliche Augen weislich durch die Einrichtung gesorgt, daß sie nur durch Dämmerung zum vollen Tag übergehen. Was Wunder auch, daß noch in den untern Regionen kleine Nebel zurückbleiben, während die Berge schon im Sonnenglanze dastehen. Wenn aber die Morgenröthe einmal da ist, kann die Sonne nicht ausbleiben. Diesen schöneren Tag der Wissenschaft wirklich heraufzuführen, ist nur wenigen — vielleicht nur Einem — vorbehalten, aber immerhin mög' es dem Einzelnen, der den kommenden Tag ahnet, vergönnt seyn, sich zum voraus desselben zu freuen.

Was ich in dem folgenden Versuche und auch in der Vorrede gesagt habe, ist, wie ich wohl weiß, für Viele zu *viel*, für mich selbst zu *wenig*; desto größer aber ist der Gegenstand, den beide betreffen. Ob es zu große Kühnheit war, über einen solchen Gegenstand mitzusprechen, darüber kann nur der Versuch selbst Rechenschaft geben — sie mag nun ausfallen, wie sie will, so wäre jede vorher gegebene Antwort verlorne Mühe gewesen. Daß ein Leser, der auf Verdrehungen und Mißverständnisse ausgeht, Mängel genug *finden* kann, ist natürlich; daß ich aber nicht zum voraus jeden Tadel als ungerecht, jede Belehrung als zwecklos ansehe, glaube ich durch bescheidene Bitte um strenge Prüfung deutlich genug zu erklären. Daß ich Wahrheit *gewollt* habe, weiß ich ebenso gut, als ich mir bewußt bin, in einer Lage, die fragmentarisches Arbeiten in diesem Felde nicht nothwendig macht, mehr thun zu können; und hoffen darf ich es, daß mir noch irgend eine glückliche Zeit vorbehalten ist, in der es mir möglich wird, der Idee, ein Gegenstück zu Spinozas Ethik aufzustellen, Realität zu geben[1].

Tübingen, den 29. März 1795.

[1] Die Vorrede zum ersten Band der philosophischen Schriften charakterisirt diese Schrift vom Ich mit den Worten: „Sie zeigt den Idealismus in seiner frischesten Erscheinung, und vielleicht in einem Sinn, den er späterhin verlor. Wenigstens ist das Ich noch überall als absolutes, oder als Identität des Subjektiven und Objektiven schlechthin, nicht als subjektives genommen."

Uebersicht.

1. Deduktion eines letzten Realgrunds unseres Wissens überhaupt, §. 1.
2. Bestimmung desselben durch den Begriff des Unbedingten. Das Unbedingte nemlich kann
   a. weder in einem absoluten Objekt,
   b. noch in dem durchs Subjekt bedingten Objekt, oder dem durchs Objekt bedingten Subjekt,
   c. überhaupt nicht in der Sphäre der Objekte, §. 2.
   d. also nur im absoluten Ich gefunden werden. Realität des absoluten Ichs überhaupt, §. 3.
3. Deduktion aller möglichen Ansichten des Unbedingten a priori.
   a. Princip des vollendeten Dogmatismus, §. 4.
   b. Princip des unvollendeten Dogmatismus und Kriticismus, §. 5.
   c. Princip des vollendeten Kriticismus, §. 6.
4. Deduktion der Urform des Ichs, der Identität, und des obersten Grundsatzes, §. 7.
5. Deduktion der Form seines Gesetztseyns — durch absolute Freiheit — in intellektualer Anschauung, §. 8.
6. Deduktion der untergeordneten Formen des Ichs.
   a. Der Quantität nach — Einheit, und zwar absolute, im Gegensatz
      aa. gegen Vielheit,
      bb. gegen empirische Einheit, §. 9.
   b. Der Qualität nach
      aa. absolute Realität überhaupt im Gegensatz
         α. gegen die behauptete Realität der Dinge an sich, oder
         β. eines objektiven Inbegriffs aller Realität, §. 10.
      bb. als absolute Realität auch absolute Unendlichkeit.
      cc. als absolute Realität auch absolute Untheilbarkeit.
      dd. als absolute Realität auch absolute Unveränderlichkeit, §. 11.
   c. Der Relation nach
      aa. absolute Substantialität, im Gegensatz gegen abgeleitete, empirische, §. 12.
      bb. absolute Causalität, und zwar immanente, §. 13, im Gegensatz

α. gegen Causalität des moralischen und
β. des vernünftig-sinnlichen Wesens, insofern es nach Glückseligkeit strebt. Deduktion der Begriffe von Moralität und Glückseligkeit, §. 14.

d. Der Modalität nach — reines absolutes Seyn im Gegensatz gegen empirisches Seyn überhaupt und zwar:
aa. gegen empirische Ewigkeit,
bb. gegen bloß logische
cc. oder dialektische Wirklichkeit,
dd. gegen alle empirische Bestimmung des Seyns, Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit (Daseyn überhaupt),
ee. gegen das behauptete absolute Seyn der Dinge an sich — (im Vorbeigehen Bestimmung der Begriffe von Idealism und Realism),
ff. gegen das Daseyn der empirischen Welt überhaupt, §. 15.

7. Deduktion der durchs Ich begründeten Formen aller Setzbarkeit.
a. Form der thetischen Sätze überhaupt.
b. Bestimmung derselben durch die untergeordneten Formen.
aa. Der Quantität nach — Einheit.
bb. Der Qualität nach — Bejahung.
cc. Der Modalität nach — reines Seyn (wobei insbesondere die Urbegriffe des Seyns, des Nicht-Seyns und des Daseyns von den abgeleiteten der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit getrennt, diese aber überhaupt in Bezug auf das endliche Ich betrachtet, und zwar:
α. auf das moralische angewandt, und
αα. der Begriff von praktischer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit,
ββ. aus diesen Begriffen der Begriff von transscendentaler Freiheit deducirt, und die Probleme, denen er zu Grunde liegt, erörtert werden.
β. auf das theoretische Subjekt — in Bezug auf Zweckverknüpfung in der Welt.

§. 1.

Wer etwas wissen will, will zugleich, daß sein Wissen Realität habe. Ein Wissen ohne Realität ist kein Wissen. Was folgt daraus?

Entweder muß unser Wissen schlechthin ohne Realität — ein ewiger Kreislauf, ein beständiges wechselseitiges Verfließen aller einzelnen Sätze in einander, ein Chaos seyn, in dem kein Element sich scheidet, oder —

Es muß einen letzten Punkt der Realität geben, an dem alles hängt, von dem aller Bestand und alle Form unsers Wissens ausgeht, der die Elemente scheidet und jedem den Kreis seiner fortgehenden Wirkung im Universum des Wissens beschreibt.

Es muß etwas geben, in dem und durch welches alles, was da ist, zum Daseyn, alles, was gedacht wird, zur Realität, und das Denken selbst zur Form der Einheit und Unwandelbarkeit gelangt. Dieses Etwas (wie wir es für jetzt problematisch bezeichnen können) müßte das Vollendende im ganzen System des menschlichen Wissens seyn, es müßte überall, wo unser letztes Denken und Erkennen noch hinreicht — im ganzen κόσμος unseres Wissens — zugleich als Urgrund aller Realität herrschen.

Gibt es überhaupt ein Wissen, so muß es ein Wissen geben, zu dem ich nicht wieder durch ein anderes Wissen gelange, und durch welches allein alles andere Wissen Wissen ist. Wir brauchen nicht eine besondere Art von Wissen vorauszusetzen, um zu diesem Satze zu gelangen. Wenn wir nur überhaupt etwas wissen, so müssen wir auch Eines wenigstens wissen, zu dem wir nicht wieder durch ein anderes

Wissen gelangen, und das selbst den Realgrund alles unseres Wissens enthält.

Dieses Letzte im menschlichen Wissen kann also seinen Realgrund nicht wieder in etwas anderem suchen müssen, es ist nicht nur *selbst* unabhängig von irgend etwas Höherem, sondern, da unser Wissen nur von der Folge zum Grund aufsteigt und umgekehrt vom Grund zur Folge fortschreitet, muß auch das, was das Höchste und für uns Princip alles Erkennens ist, nicht wieder durch ein anderes Princip *erkennbar* seyn, d. h. das Princip seines Seyns und das Princip seines Erkennens[1] muß zusammenfallen, muß Eines seyn, denn nur, weil es *selbst*, nicht weil irgend etwas anderes ist, kann es gedacht werden. Es muß also gedacht werden, nur weil es ist, und es muß seyn, nicht weil irgend etwas anderes, sondern weil es selbst gedacht wird: sein Bejahen muß in seinem Denken enthalten seyn, es muß sich durch sein Denken selbst hervorbringen. Müßte man, um zu seinem Denken zu gelangen, ein anderes denken, so wäre dieses höher als das Höchste, was sich widerspricht: um zum Höchsten zu gelangen, brauche ich nichts, als dieses Höchste selbst — das Absolute kann nur durchs Absolute gegeben werden.

Unsere Untersuchung wird also nun schon bestimmter. Wir setzten ursprünglich nichts, als einen letzten Grund der Realität alles Wissens: nun haben wir durch das Merkmal, daß er letzter, absoluter Grund seyn müsse, schon zugleich sein Seyn bestimmt. Der letzte Grund aller Realität nämlich ist ein Etwas, das nur durch sich selbst, d. h. durch sein Seyn denkbar ist, das nur insofern gedacht wird, als es ist, kurz, *bei dem das Princip des Seyns und des Denkens zusammenfällt*. Unsere Frage läßt sich nun schon ganz bestimmt ausdrücken, und die Untersuchung hat einen Leitfaden, der sie niemals verlassen kann.

§. 2.

Ein Wissen, zu dem ich nur durch ein anderes Wissen gelangen kann, heiße ich ein *bedingtes* Wissen. Die Kette unseres Wissens

[1] Man verstatte diesen hier in der allgemeinsten Bedeutung gebrauchten Ausdruck, so lange das Etwas, das wir suchen, nur noch problematisch bestimmt ist. (Anmerkung der ersten Auflage.)

geht von einem Bedingten zum andern; entweder muß nun das Ganze keine Haltung haben, oder man muß glauben können, daß es so ins Unendliche fortgehe, oder es muß irgend einen letzten Punkt geben, an dem das Ganze hängt, der aber eben deßwegen allem, was noch in die Sphäre des Bedingten fällt, in Rücksicht auf das Princip seines Seyns geradezu entgegengesetzt, d. h. nicht nur unbedingt, sondern schlechthin unbedingbar seyn muß.

Alle möglichen Theorien des Unbedingten müssen sich, wenn die einzig-richtige einmal gefunden ist, a priori bestimmen lassen; solange diese selbst noch nicht aufgestellt ist, muß man dem empirischen Fortgang der Philosophie folgen; ob in diesem alle möglichen Theorien liegen, muß sich am Ende erst ergeben.

Sobald die Philosophie Wissenschaft zu werden anfängt, muß sie auch einen obersten Grundsatz und mit ihm irgend etwas Unbedingtes wenigstens voraussetzen.

Das Unbedingte im Objekt, im Ding suchen, kann nicht heißen es im Gattungsbegriff von Ding suchen. Denn daß ein Gattungsbegriff nichts unbedingtes seyn könne, springt in die Augen. Mithin muß es so viel heißen, als das Unbedingte in einem absoluten Objekt suchen, das weder Gattung, noch Art, noch Individuum ist — (Princip des vollendeten Dogmatismus).

Allein, was Ding ist, ist zugleich selbst Objekt des Erkennens, ist also selbst ein Glied in der Kette unsers Wissens, fällt selbst in die Sphäre der Erkennbarkeit, und kann also nicht den Realgrund alles Wissens und Erkennens enthalten. Um zu einem Objekt, als solchem, zu gelangen, muß ich schon ein anderes Objekt haben, dem es entgegengesetzt werden kann, und wenn das Princip alles Wissens im Objekt liegt, so muß ich selbst wieder ein neues Princip haben, um dieses Princip zu finden.

Ferner das Unbedingte soll (§. 1) sich selbst realisiren, sich selbst durch sein Denken hervorbringen; das Princip seines Seyns und seines Denkens soll zusammenfallen. Allein ein Objekt realisirt sich niemals selbst; um zur Existenz eines Objekts zu gelangen, muß ich über den

Begriff des Objekts hinausgehen: seine Existenz ist kein Theil seiner Realität: ich kann seine Realität denken, ohne es zugleich als existirend zu setzen. Man nehme z. B. an, daß Gott, insofern er als Objekt bestimmt ist, Realgrund unsers Wissens sey, so fällt er ja, insofern er Objekt ist, selbst in die Sphäre unsers Wissens, kann also für uns nicht der letzte Punkt seyn, an dem diese ganze Sphäre hängt. Wir wollen auch nicht wissen, was Gott für sich selbst ist, sondern was er für uns in Bezug auf unser Wissen ist; Gott kann also immerhin für sich selbst Realgrund seines Wissens seyn, aber für uns ist er es nicht, weil er für uns selbst Objekt ist, also in der Kette unsers Wissens selbst irgend einen Grund voraussetzt, der ihm seine Nothwendigkeit für dasselbe bestimmt.

Objekt überhaupt bestimmt sich als solches, eben deßwegen, weil, und insofern, als es Objekt ist, seine Realität niemals selbst; denn es ist nur insofern Objekt, als ihm seine Realität durch etwas anderes bestimmt ist: ja insofern es Objekt ist, setzt es nothwendig etwas voraus, in Bezug auf welches es Objekt ist, d. h. ein Subjekt.

Subjekt nenne ich vorjetzt das, was nur im Gegensatz, aber doch in Bezug auf ein schon gesetztes Objekt, bestimmbar ist. Objekt das, was nur im Gegensatz, aber doch in Bezug auf ein Subjekt, bestimmbar ist. Wenn also das Objekt überhaupt nicht das Unbedingte seyn kann, weil es nothwendig ein Subjekt voraussetzt, das ihm durch das Herausgehen aus der Sphäre seines bloßen Gedachtwerdens sein Daseyn bestimmt, so ist der nächste Gedanke, das Unbedingte in dem durchs Subjekt bestimmten, nur in Bezug auf dieses denkbaren Objekt, oder, da Objekt nothwendig Subjekt, Subjekt nothwendig Objekt voraussetzt, in dem durchs Objekt bestimmten, nur in Bezug auf dieses denkbaren Subjekt zu suchen. Allein dieser Versuch, das Unbedingte zu realisiren, schließt einen Widerspruch in sich, der auf den ersten Blick einleuchtet. Eben deßwegen, weil das Subjekt nur in Bezug auf ein Objekt, das Objekt nur in Bezug auf ein Subjekt denkbar ist, kann keines von beiden das Unbedingte enthalten; denn beide sind wechselseitig durcheinander bedingt, beide einander gleich gesetzt.

Auch muß, um das Verhältniß beider zu bestimmen, nothwendig wieder ein höherer Bestimmungsgrund vorausgesetzt werden, durch den sie beide bedingt sind. Denn man kann nicht sagen, daß das Subjekt das Objekt allein bedinge; denn Subjekt ist ebenso gut nur in Bezug auf ein Objekt, als Objekt nur in Bezug auf ein Subjekt denkbar, und es wäre gleichviel, ob ich das durch ein Objekt bedingte Subjekt, oder das durch ein Subjekt bedingte Objekt zum Unbedingten machen wollte, ja das Subjekt ist selbst zugleich als Objekt bestimmbar, und insofern fiele auch dieser Versuch, das Subjekt zum Unbedingten zu machen, ebenso unglücklich aus, als der andere mit dem absoluten Objekt angestellte.

Unsere Frage: wo das Unbedingte zu suchen sey, klärt sich nun allmählich und von selbst auf. Anfänglich fragten wir nur: in welchem bestimmten Objekt in der Sphäre der Objekte das Unbedingte zu suchen sey; nun zeigt es sich, daß es überall nicht in der Sphäre der Objekte, und selbst nicht im Subjekt, das gleichfalls als Objekt bestimmbar ist, zu suchen sey.

§. 3.

Die philosophische Bildung der Sprachen, die vorzüglich noch an den ursprünglichen sichtbar wird, ist ein wahrhaftes durch den Mechanismus des menschlichen Geistes gewirktes Wunder. So ist unser bisher unabsichtlich gebrauchtes deutsches Wort Bedingen nebst den abgeleiteten in der That ein vortreffliches Wort, von dem man sagen kann, daß es beinahe den ganzen Schatz philosophischer Wahrheit enthalte. Bedingen heißt die Handlung, wodurch etwas zum Ding wird, bedingt, das was zum Ding gemacht ist, woraus zugleich erhellt, daß nichts durch sich selbst als Ding gesetzt seyn kann, d. h. daß ein unbedingtes Ding ein Widerspruch ist. Unbedingt nämlich ist das, was gar nicht zum Ding gemacht ist, gar nicht zum Ding werden kann.

Das Problem also, das wir zur Lösung aufstellten, verwandelt sich nun in das bestimmtere, etwas zu finden, das schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann.

Das Unbedingte kann also weder im Ding überhaupt, noch auch in dem was zum Ding werden kann, im Subjekt, also nur in dem

was gar kein Ding werden kann, d. h. wenn es ein absolutes ICH gibt, nur im absoluten Ich liegen. Das absolute Ich wäre also vorerst als dasjenige bestimmt, was schlechterdings niemals Objekt werden kann. Weiter soll es vorjetzt noch nicht bestimmt werden.

Daß es ein absolutes Ich gebe, das läßt sich schlechterdings nicht objektiv, d. h. vom Ich als Objekt, beweisen, denn eben das soll ja bewiesen werden, daß es gar nie Objekt werden könne. Das Ich, wenn es unbedingt seyn soll, muß außer aller Sphäre objektiver Beweisbarkeit liegen. Objektiv beweisen, daß das Ich unbedingt sey, hieße beweisen, daß es bedingt sey. Beim Unbedingten muß das Princip seines Seyns und das Princip seines Denkens zusammenfallen. Es ist, bloß weil es ist, es wird gedacht, bloß weil es gedacht wird. Das Absolute kann nur durch das Absolute gegeben seyn, ja, wenn es absolut seyn soll, muß es selbst allem Denken und Vorstellen vorhergehen, also nicht erst durch objektive Beweise, d. h. dadurch, daß man über seinen Begriff hinausgeht, sondern nur durch sich selbst realisirt werden (§. 1). Sollte das Ich nicht durch sich selbst realisirt seyn, so müßte der Satz, welcher sein Seyn ausdrückte, dieser seyn: wenn Ich bin, so bin Ich. Allein die Bedingung dieses Satzes schließt selbst schon das Bedingte in sich: die Bedingung ist selbst nicht ohne das Bedingte denkbar, ich kann nicht mich unter der Bedingung meines Seyns denken, ohne mich als schon seyend zu denken. In jenem Satz also bedingt nicht die Bedingung das Bedingte, sondern umgekehrt das Bedingte die Bedingung, d. h. er hebt sich selbst als bedingter Satz auf, und wird zum unbedingten: Ich bin, weil Ich bin.[1]

Ich bin! Mein Ich enthält ein Seyn, das allem Denken und Vorstellen vorhergeht. Es ist, indem es gedacht wird, und es wird gedacht, weil es ist; deßwegen, weil es nur insofern ist und nur insofern gedacht wird, als es sich selbst denkt. Es ist also, weil es nur selbst sich denkt, und es denkt sich nur selbst, weil es ist. Es bringt sich durch sein Denken selbst — aus absoluter Causalität — hervor.

[1] Ich bin! ist das Einige, wodurch es sich in unbedingter Selbstmacht ankündigt. (Zus. der ersten Aufl.)

Ich bin, weil Ich bin! das ergreift jeden plötzlich. Sagt ihm: das Ich ist, weil es ist, er wird es nicht so schnell fassen; deßwegen, weil das Ich nur insofern durch sich selbst, nur insofern unbedingt ist, als es zugleich unbedingbar ist, d. h. niemals zum Ding, zum Objekt werden kann. Was Objekt ist, erwartet seine Existenz von etwas, das außer der Sphäre seines bloßen Gedachtwerdens liegt; das Ich allein ist nichts, ist selbst nicht denkbar, ohne daß zugleich sein Seyn gesetzt werde, denn es ist gar nicht denkbar, als insofern es sich selbst denkt, d. h. insofern es ist. Wir können also auch nicht sagen: Alles was denkt ist, denn dadurch würde das Denkende als Objekt bestimmt, sondern nur: Ich denke, Ich bin. (Eben hieraus erhellt aber, daß, sobald wir das, was niemals Objekt werden kann, zum logischen Objekt machen, und Untersuchungen darüber anstellen wollen, diese Untersuchungen eine ganz eigene Unfaßlichkeit haben müssen. Denn es ist als Objekt schlechterdings nicht zu fesseln, und käme uns nicht eine Anschauung zu Hülfe, die uns, insofern wir mit unserm Erkennen an Objekte gebunden sind, ebenso fremd ist, als das Ich, das niemals zum Objekt werden kann, so würden wir gar nicht darüber sprechen, einander gar nicht verständlich werden können).

Das Ich ist also nur durch sich selbst als unbedingt gegeben [1].

[1] Vielleicht kann ich die Sache noch deutlicher machen, wenn ich das oben gebrauchte Beispiel wieder aufnehme. — Gott kann für mich schlechterdings nicht Realgrund meines Wissens seyn, insofern er als Objekt bestimmt ist, weil er dadurch selbst in die Sphäre des bedingten Wissens fällt. Würde ich hingegen Gott gar nicht als Objekt, sondern als = Ich bestimmen, so wäre er allerdings Realgrund meines Wissens. Aber eine solche Bestimmung Gottes ist in der theoretischen Philosophie unmöglich. Ist aber selbst in der theoretischen Philosophie, die Gott als Objekt bestimmt, doch zugleich eine Bestimmung seines Wesens = Ich nothwendig, so muß ich allerdings annehmen, daß Gott für sich absoluter Realgrund seines Wissens sey, aber nicht für mich, denn für mich ist er in der theoretischen Philosophie nicht bloß als Ich, sondern auch als Objekt bestimmt, da er hingegen, wenn er = Ich ist, für sich selbst gar kein Objekt, sondern nur Ich ist. Beiläufig zu sagen, sieht man hieraus, daß man den ontologischen Beweis fürs Daseyn Gottes sehr fälschlich als bloß künstliche Täuschung darstellt: vielmehr ist die Täuschung ganz natürlich. Denn was zu sich selbst: Ich! sagen kann, sagt auch: Ich bin! Nur Schade, daß Gott in der theoretischen Philosophie

Jedoch, wenn es zugleich als dasjenige bestimmt ist, was durch das gesammte System meines Wissens hindurch herrscht, so muß auch ein Regressus möglich seyn, d. h. ich muß, selbst vom untersten bedingten Satz, zum Unbedingten aufsteigen können, wie ich umgekehrt vom unbedingten Satz zum untersten in der Reihe der bedingten herabsteigen kann.

Man mag also in der Reihe der bedingten Sätze heraus nehmen, welchen man will, so muß er im Regressus auf das absolute Ich führen. So muß, um zu einem der vorigen Beispiele zurückzukehren, der Begriff von Subjekt auf das absolute Ich leiten. Gäbe es nämlich kein absolutes Ich, so wäre der Begriff von Subjekt, d. h. der Begriff des durch ein Objekt bedingten Ichs, der höchste. Allein, da der Begriff von Objekt eine Antithesis enthält, so muß er ursprünglich selbst nur im Gegensatz gegen ein anderes, das seinen Begriff schlechthin ausschließt, bestimmt seyn, kann also nicht bloß im Gegensatz gegen das Subjekt bestimmbar seyn, das nur in Bezug auf ein Objekt, also nicht mit Ausschließung desselben, denkbar ist; mithin muß der Begriff von Objekt selbst, und der nur in Bezug auf diesen Begriff denkbare Begriff von Subjekt auf ein Absolutes leiten, das schlechthin allem Objekt entgegengesetzt ist, alles Objekt ausschließt. Denn, setzet, es sey ein Objekt ursprünglich gesetzt, ohne daß vor allem andern Setzen ein absolutes Ich schlechthin gesetzt sey, so kann jenes ursprünglich gesetzte Objekt nicht als Objekt, d. h. als dem Ich entgegengesetzt, bestimmt werden, weil dem, das nicht gesetzt ist, nichts entgegengesetzt werden kann. Mithin wäre ein vor allem Ich gesetztes Objekt kein Objekt, d. h. jene Annahme hebt sich von selbst auf. Oder setzet, es sey zwar ein Ich, aber als schon aufgehoben durch das Objekt, also ein Subjekt ursprünglich gesetzt, so zerstört sich diese Annahme abermals selbst; denn, wo kein absolutes Ich gesetzt ist, da kann es nicht aufgehoben werden, und gäbe es kein Ich vor allem Objekt, so gäbe es auch kein

nicht als identisch mit meinem Ich, sondern in Bezug auf dieses als Objekt bestimmt, und ein ontologischer Beweis vom Daseyn eines Objekts ein widersprechender Begriff ist.

Objekt, wodurch das Ich als schon aufgehoben gesetzt werden könnte. (Wir stellen uns eine Kette des Wissens vor, die durchaus bedingt ist, und nur in einem obersten unbedingten Punkte Haltung bekömmt. Nun kann das Bedingte in der Kette überhaupt nur durch Voraussetzung der absoluten Bedingung, d. i. des Unbedingten, gedacht werden. Mithin kann das Bedingte nicht vor dem Unbedingten (Unbedingbaren), sondern nur durch dieses, in der Entgegensetzung gegen dasselbe, als bedingt gesetzt werden, ist also, da es nur als bedingt gesetzt ist, nur durch das, was gar kein Ding, d. h. unbedingt ist, denkbar). — Das Objekt selbst ist also ursprünglich nur im Gegensatz gegen das absolute Ich, d. h. bloß als das dem Ich Entgegengesetzte, als Nicht-Ich, bestimmbar: und die Begriffe von Subjekt und Objekt sind selbst Bürgen das absoluten, unbedingbaren Ichs.

§. 4.

Wenn einmal das Ich als das Unbedingte im menschlichen Wissen bestimmt ist, so muß sich der ganze Inhalt alles Wissens durch das Ich selbst, und durch Entgegensetzung gegen das Ich bestimmen lassen: und so muß man auch alle möglichen Theorien des Unbedingten a priori entwerfen können.

Wenn nämlich das Ich das absolute ist, so kann das, was nicht Ich ist, nur im Gegensatz gegen das Ich, also nur unter Voraussetzung des Ichs, bestimmt werden, und ein schlechthin gesetztes, nicht entgegengesetztes Nicht-Ich ist ein Widerspruch. Wird hingegen das Ich nicht als das absolute vorausgesetzt, so kann das Nicht-Ich entweder vor allem Ich, oder dem Ich gleich gesetzt werden. Ein Drittes ist nicht möglich.

Die beiden Extreme sind Dogmatismus und Kriticismus. Princip des Dogmatismus ist ein vor allem Ich gesetztes Nicht-Ich, Princip des Kriticismus ein vor allem Nicht-Ich, und mit Ausschließung alles Nicht-Ichs gesetztes Ich. Mitten inne zwischen beiden liegt das Princip des durch ein Nicht-Ich bedingten Ichs, oder, was dasselbe ist, des durch ein Ich bedingten Nicht-Ichs.

1) Das Princip des Dogmatismus widerspricht sich selbst (§. 2),

denn es setzt ein unbedingtes Ding, d. h. ein Ding, das kein Ding ist, voraus. Man gewinnt also beim Dogmatismus durch Consequenz (das erste Erforderniß einer wahren Philosophie) nichts, als daß das, was nicht Ich ist, Ich, das, was Ich ist, Nicht-Ich werde, wie dieß auch bei Spinoza der Fall ist. Aber noch hat kein Dogmatist bewiesen, daß ein Nicht-Ich sich selbst Realität geben, und außer der bloßen Entgegensetzung gegen ein absolutes Ich noch irgend etwas bedeuten könne. Auch Spinoza hat nirgends bewiesen, daß das Unbedingte im Nicht-Ich liegen könne und liegen müsse; vielmehr setzt er, nur durch seinen Begriff des Absoluten geleitet, dieses geradezu in ein absolutes Objekt, gleichsam als ob er voraussetzte, daß jeder, der ihm nur einmal den Begriff des Unbedingten eingeräumt hätte, ihm darin von selbst folgen würde, daß es nothwendig in ein Nicht-Ich gesetzt werden müsse. Dabei aber erfüllte er, nachdem er einmal diesen Satz, nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt hatte, die Pflicht der Consequenz so strenge, als sie vielleicht kein einziger seiner Gegner erfüllt hat. Denn es offenbart sich plötzlich, daß er — gleichsam wider seinen Willen, durch die bloße Macht seiner vor keiner Folge aus angenommenen Grundsätzen zurückbebenden Consequenz, das Nicht-Ich selbst zum Ich erhob, das Ich zum Nicht-Ich herabsetzte. Die Welt ist bei ihm nicht mehr Welt, das absolute Objekt nimmer Objekt; keine sinnliche Anschauung, kein Begriff erreicht seine Einige Substanz, nur der intellektuellen Anschauung ist sie in ihrer Unendlichkeit gegenwärtig. Sein System kann daher überall und bei unsrer ganzen Untersuchung an die Stelle des vollendeten Dogmatismus überhaupt substituirt werden. Kein Philosoph war so würdig, wie Er, den großen Mißverstand einzusehen: ihn einsehen und am Ziele seyn, wäre — für Ihn Eins gewesen. Kein Vorwurf ist unerträglicher, als der, den man ihm so oft gemacht hat, daß er die Idee von absoluter Substanz willkürlich, und wohl gar nur durch willkürliche Worterklärung voraussetze. Aber freilich ist es leichter, ein ganzes System durch eine kleine grammatikalische Bemerkung umzuwerfen, als auf sein letztes Fundament, das, selbst wenn es noch so irrig ist, doch irgendwo im menschlichen Geiste entdeckbar seyn muß, anzudringen. — Der Erste,

der es einsah, daß Spinozas Irrthum nicht in jener Idee, sondern darin liege, daß er sie außerhalb alles Ichs setzte, hatte ihn verstanden und den Weg zur Wissenschaft gefunden.

§. 5.

2) Das System, das vom Subjekt, d. h. von dem nur in Bezug auf ein Objekt denkbaren Ich, ausgeht, das also weder Dogmatismus noch Kriticismus seyn soll, widerspricht sich in seinem Princip, insofern es höchstes Princip ist, so gut als der Dogmatismus. Es ist aber wohl der Mühe werth, dem Ursprung dieses Princips weiter nachzugehen.

Man setzte — freilich etwas schnell — voraus, das oberste Princip aller Philosophie müsse eine Thatsache ausdrücken. Verstand man, allem Sprachgebrauch zufolge, unter Thatsache etwas, das außer dem reinen, absoluten Ich (also in der Sphäre des Bedingten) liegt, so mußte nothwendig die Frage entstehen: was soll Princip dieser Thatsache seyn? — Eine Erscheinung oder ein Ding an sich? — war die nächste Frage, die man, da man einmal in der Welt der Objekte war, nun thun konnte. — Eine Erscheinung? — Was sollte Princip dieser Erscheinung seyn? — (z. B. wenn die Vorstellung, die doch selbst nur Erscheinung ist, als Princip aller Philosophie aufgestellt wurde). Wieder eine Erscheinung, und so ins Unendliche? — Oder wollte man, daß jene Erscheinung, die Princip der Thatsache seyn sollte, keine andere Erscheinung mehr voraussetze? — Oder ein Ding an sich? — Laßt uns die Sache genauer betrachten!

Das Ding an sich ist das vor allem Ich gesetzte Nicht-Ich. — (Die Spekulation verlangt das Unbedingte. Ist nun einmal die Frage, wo das Unbedingte liege, vom einen fürs Ich, vom andern fürs Nicht-Ich entschieden, so müssen die Systeme beider ganz gleich fortgehen: was der eine vom Ich behauptet, muß der andere vom Nicht-Ich behaupten und umgekehrt: kurz, man muß alle ihre Sätze durchaus verwechseln können, wenn man nur beim einen statt des Ichs Nicht-Ich, beim andern statt des Nicht-Ichs Ich setzt; wo man dieß nicht ohne Schaden des Systems thun könnte, müßte einer von beiden inconsequent gewesen seyn). — Erscheinung ist das durchs Ich bedingte Nicht-Ich.

Soll nun das Princip aller Philosophie eine Thatsache, und das Princip dieser ein Ding an sich seyn, so ist eben dadurch alles Ich aufgehoben, es gibt kein reines Ich mehr, keine Freiheit, keine Realität — nichts als Negation im Ich. Denn es ist ursprünglich aufgehoben, wenn ein Nicht-Ich absolut gesetzt ist, so wie umgekehrt, wenn das Ich absolut gesetzt ist, alles Nicht-Ich ursprünglich aufgehoben und als bloße Negation gesetzt wird. (Das System, das vom Subjekt, d. i. vom bedingten Ich, ausgeht, muß also nothwendig ein Ding an sich voraussetzen, das jedoch in der Vorstellung, d. h. als Objekt, nur in Bezug auf das Subjekt, d. h. als Erscheinung, vorkommen kann, kurz, es verfällt in einen Realismus, der der unbegreiflichste, inconsequenteste von allen ist).

Soll das letzte Princip jener Thatsache eine Erscheinung seyn, so hebt es sich selbst unmittelbar als höchstes Princip auf; denn eine unbedingte Erscheinung widerspricht sich, und alle Philosophen, die ein Nicht-Ich zum Princip ihrer Philosophie machten, erhoben dasselbe zugleich zu einem absoluten, unabhängig von allem Ich gesetzten Nicht-Ich, d. i. zu einem Ding an sich.

Befremdend würde es also allerdings seyn, aus dem Munde solcher Philosophen, die eine Freiheit des Ichs behaupten, zugleich die Behauptung, daß das Princip aller Philosophie eine Thatsache seyn müsse, zu hören, wenn man wirklich voraussetzen dürfte, daß sie als nächste Folge jener Behauptung auch die Behauptung gedacht hätten, daß das Princip aller Philosophie ein Nicht-Ich seyn müsse.

(Diese Folge ist nothwendig. Denn das Ich ist nur als Subjekt, d. h. bedingt, gesetzt, kann also nicht das Princip seyn. Also muß entweder zugleich mit diesem Princip, insofern es das höchstmögliche seyn soll, alle Philosophie als unbedingte Wissenschaft aufgehoben, oder das Objekt als ursprünglich und unabhängig von allem Ich vorausgesetzt, das Ich selbst also als nur im Gegensatz gegen ein absolutes Etwas setzbar, d. h. als absolutes Nichts, bestimmt werden).

Allein jene Philosophen wollten wirklich das Ich, und kein Nicht-Ich zum Princip der Philosophie, aber der Begriff von Thatsache sollte

deßhalb nicht aufgegeben werden. Um sich aus dem Dilemma, das sie vor sich sahen, herauszuhelfen, müßten sie also zwar das Ich, aber nicht das absolute, sondern das empirisch-bedingte, als Princip aller Philosophie wählen. Was konnte auch näher liegen? Sie hatten nun doch ein Ich zum Princip der Philosophie — ihre Philosophie war kein Dogmatismus, zugleich aber hatten sie eine Thatsache, denn daß das empirische Ich Princip einer Thatsache sey, wer wollte das leugnen?

Allein freilich konnte man sich damit nur eine Zeit lang zufrieden stellen. Denn, die Sache näher betrachtet, war nun entweder gar nichts, oder nur das gewonnen, daß man wieder ein Nicht-Ich zum Princip der Philosophie hatte. Denn, daß es gleichviel ist, ob ich von dem durchs Nicht-Ich bedingten Ich, oder von dem durchs Ich bedingten Nicht-Ich ausgehe, leuchtet von selbst in die Augen. Auch ist gerade das durchs Nicht-Ich bestimmte Ich etwas, worauf der Dogmatismus auch, nur etwas später, kommen muß, ja, worauf alle Philosophie nothwendig hinführt. Auch müßten nothwendig alle Philosophen das durchs Nicht-Ich bedingte Ich auf dieselbe Weise erklären, wenn sie nicht vor dieser Thatsache (dem Bedingtseyn des Ichs) etwas Höheres, worüber sie versteckter Weise uneinig sind, als Bedingung (Erklärungsgrund) des bedingten Ichs und Nicht-Ichs aufstellten; was nun nichts anderes mehr seyn kann, als entweder ein nicht durchs Ich bedingtes absolutes Nicht-Ich, oder ein nicht durchs Nicht-Ich bedingtes (absolutes) Ich. Allein dieses war eben dadurch schon als aufgehoben gesetzt, daß das Subjekt als Princip der Philosophie aufgestellt war; mithin mußte, wenn man consequent seyn wollte, entweder alle weitere Bestimmung dieses Grundsatzes, d. h. alle Philosophie, aufgegeben, oder ein absolutes Nicht-Ich, d. h. das Princip des Dogmatismus, also wieder ein sich selbst widersprechendes Princip (§. 4), angenommen werden. Kurz, das Princip, wenn es das höchste seyn sollte, mußte, es mochte sich hinwenden, wo es wollte, auf Widersprüche stoßen, die auch nur durch Inconsequenz und prekäre Beweise einigermaßen versteckt werden konnten. Und so wäre denn freilich, wenn die Philosophen einmal über dieses Princip, als das höchste, einig gewesen wären, Friede in der

philosophischen Welt entstanden; denn über die bloße Analyse desselben wäre man bald einig geworden, und sowie irgend einer über diese hinauszugehen, und die aus demselben analysirte Thatsache einer Bestimmung des Ichs durchs Nicht-Ich und des Nicht-Ichs durchs Ich (denn weiter wäre man durch bloße Analyse nicht gekommen) synthetisch zu erkären versucht hätte, hätte er den Vertrag gebrochen und ein höheres Princip vorausgesetzt.

Anmerkung. Diesen Versuch, das empirisch-bedingte (im Bewußtseyn vorkommende) Ich zum Princip der Philosophie zu erheben, hat bekanntermaßen Reinhold gemacht. Man würde sehr wenig Einsicht in den nothwendigen Gang aller Wissenschaften verrathen, wenn man dieses Versuchs, auch dann, wann die Philosophie weiter vorgerückt ist, nicht mit der größten Achtung erwähnen wollte. Er war nicht dazu bestimmt, das eigentliche Problem der Philosophie zu lösen, aber dazu, es auf die bestimmteste Art vorzustellen, und wer weiß nicht, welche große Wirkung eine solche bestimmte Vorstellung des eigentlichen Streitpunkts gerade in der Philosophie hervorbringen muß, wo diese Bestimmung gewöhnlich nur durch einen glücklichen Vorblick auf die zu entdeckende Wahrheit selbst möglich wird. Auch der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft wußte bei seiner Absicht, endlich den Streit der Philosophen nicht nur, sondern sogar der Philosophie selbst zu schlichten, nichts eher zu thun, als den eigentlichen Streitpunkt, der ihm zu Grunde lag, in einer allesbefassenden Frage zu bestimmen, die er so ausdrückte: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Es wird sich im Verlauf dieser Untersuchung zeigen, daß diese Frage, in ihrer höchsten Abstraktion vorgestellt, keine andere, als diese ist: wie kommt das absolute Ich dazu, aus sich selbst herauszugehen und sich ein Nicht-Ich schlechthin entgegenzusetzen? Es war ganz natürlich, daß die Frage, solange sie nicht in ihrer höchsten Abstraktion vorgestellt war, so wie die Antwort darauf, mißverstanden werden mußte. Das nächste Verdienst also, das ein denkender Kopf sich machen konnte, war offenbar dieses, die Frage selbst in einer höhern Abstraktion vorzustellen, und so die

Antwort darauf auf eine sichere Art vorzubereiten. Dieses Verdienst hat sich auch der Verfasser der Theorie des Vorstellungsvermögens durch Aufstellung des Grundsatzes des Bewußtseyns wirklich erworben; in ihm war die letzte Stufe der Abstraktion erstiegen, auf der man stehen mußte, ehe man zu dem kommen konnte, das höher ist denn alle Abstraktion.

§. 6.

Das vollendete System der Wissenschaft geht vom absoluten, alles Entgegengesetzte ausschließenden Ich aus. Dieses als das Eine Unbedingbare bedingt die ganze Kette des Wissens, beschreibt die Sphäre alles Denkbaren, und herrscht durch das ganze System unsers Wissens als die absolute alles begreifende Realität. Nur durch ein absolutes Ich, nur dadurch, daß dieses selbst schlechthin gesetzt ist, wird es möglich, daß ein Nicht-Ich ihm entgegengesetzt, ja daß Philosophie selbst möglich werde; denn das ganze Geschäft der theoretischen und praktischen Philosophie ist nichts als Lösung des Widerstreits zwischen dem reinen und empirisch-bedingten Ich [1]. Jene nämlich geht, um diesen Widerstreit zu lösen, von Synthesis zu Synthesis fort, bis zu der höchstmöglichen, in der Ich und Nicht-Ich gleich gesetzt wird (Gott), wo dann, da die theoretische Vernunft sich in lauter Widersprüchen endet, die praktische eintritt, um den Knoten zwar nicht zu lösen, aber durch absolute Forderungen zu zerhauen.

Sollte demnach das Princip aller Philosophie das empirisch-bedingte Ich seyn (worin im Grunde der Dogmatismus und der unvollendete Kriticismus übereinkommen), so wäre alle Spontaneität des Ichs, theoretische und praktische, ganz unerklärbar. Das theoretische Ich nämlich

[1] Das Wort empirisch wird gewöhnlich in einem gar zu eingeschränkten Sinne genommen. Empirisch ist alles, was dem reinen Ich entgegengesetzt ist, also überhaupt im Bezug auf ein Nicht-Ich steht, selbst das ursprüngliche, im Ich selbst begründete, Entgegensetzen eines Nicht-Ichs, durch welche Handlung dieses überall erst möglich wird. Rein ist, was ohne allen Bezug auf Objekte gilt. Erfahrungsmäßig, was nur durch Objekte möglich wird. — A priori, was nur in Bezug auf Objekte (nicht durch sie) möglich ist. — Empirisch das, wodurch Objekte möglich sind.

strebt, Ich und Nicht-Ich gleich zu setzen, also das Nicht-Ich *selbst* zur Form des Ichs zu erheben; das praktische strebt nach reiner Einheit, mit *Ausschließung* alles Nicht-Ichs — beide nur insofern, als das absolute Ich absolute Causalität und reine Identität hat. Das letzte Princip der Philosophie kann also schlechterdings nichts außer dem absoluten Ich liegendes, es kann weder Erscheinung noch Ding an sich seyn.

Das absolute Ich ist keine Erscheinung; denn dem widerspricht schon der Begriff des Absoluten; es ist aber weder Erscheinung noch Ding an sich, weil es *überhaupt* kein *Ding*, sondern schlechthin Ich, und bloßes Ich ist, das alles Nicht-Ich ausschließt.

Der letzte Punkt, an dem unser ganzes Wissen und die ganze Reihe des Bedingten hängt, muß schlechterdings durch nichts weiter bedingt seyn. Das Ganze unsers Wissens hat keine Haltung, wenn es nicht durch irgend etwas gehalten wird, das sich durch eigene Kraft trägt, und dieß ist nichts, als das durch Freiheit Wirkliche. Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist — *Freiheit!*

§. 7.

Wir haben das Ich bis jetzt bloß als dasjenige bestimmt, was für *sich selbst* schlechterdings nicht *Objekt*, und für etwas außer ihm weder Objekt noch Nichtobjekt, d. h. *gar nichts* seyn kann, was also seine Realität nicht, wie die Objekte, durch etwas außer seiner Sphäre liegendes, sondern einzig und allein *durch sich selbst* erhält. Dieser Begriff des Ichs ist auch der einzige, wodurch es als das Absolute bezeichnet wird, und unsere ganze weitere Untersuchung ist nun nichts mehr als bloße Entwickelung desselben.

Ist das Ich nicht sich selbst gleich, ist seine Urform nicht die Form reiner Identität, so ist eben dadurch wieder alles aufgehoben, was wir bisher gewonnen zu haben schienen. Denn das Ich ist, nur *weil* es ist. Wäre es also nicht reine Identität, d. h. schlechthin nur das, was es ist, so könnte es auch nicht *durch sich selbst* gesetzt seyn, d. h. es könnte seyn, auch, weil es das ist, was es *nicht* ist. Das Ich aber ist entweder gar nicht, oder nur durch sich selbst. Also muß die Urform des Ichs reine Identität seyn.

Nur das, was durch sich selbst ist, gibt sich selbst die Form der Identität, denn nur das, was schlechthin ist, weil es ist, ist seinem Seyn selbst nach durch Identität, d. h. durch sich selbst, bedingt; da hingegen die Existenz jedes andern Existirenden nicht bloß durch seine Identität, sondern durch etwas außer derselben bestimmt ist. Gäbe es aber nicht etwas, das nur durch sich selbst ist, dessen Identität einzige Bedingung seines Seyns ist, so wäre auch überall nichts identisch mit sich selbst; denn nur das, was durch seine Identität ist, kann allem andern, was ist, Identität verleihen; nur in einem Absoluten, durch sein Seyn selbst als identisch Gesetzten, kann alles, was ist, zur Einheit seines Wesens kommen. Wie sollte überhaupt etwas gesetzt werden, wenn alles Setzbare wandelbar wäre, und nichts Unbedingtes, Unwandelbares anerkannt würde, in welchem und durch welches alles Setzbare Bestand und Unwandelbarkeit erhielte; was sollte es heißen, etwas setzen, wenn alles Setzen, alles Daseyn, alle Wirklichkeit unaufhörlich fort sich ins Unendliche zerstreute, und nicht ein gemeinsamer Punkt der Einheit und der Beharrlichkeit wäre, der nicht wieder durch irgend etwas anderes, sondern nur durch sich selbst, durch sein bloßes Seyn absolute Identität erhalten hätte, um alle Strahlen des Daseyns im Centrum seiner Identität zu sammeln, und alles, was gesetzt ist, im Kreise seiner Macht zusammenzuhalten.

Nur das Ich also ist es, das allem, was ist, Einheit und Beharrlichkeit verleiht; alle Identität kommt nur dem im Ich Gesetzten, und diesem nur insofern zu, als es im Ich gesetzt ist.

Mithin wird selbst alle Form der Identität (A=A) erst durch das absolute Ich begründet. Ginge diese Form (A=A) dem Ich selbst voran, so könnte A nicht das im Ich, sondern nur das außer dem Ich Gesetzte ausdrücken, mithin würde jene Form zur Form der Objekte, als solcher, und selbst das Ich würde unter ihr, als ein durch sie bestimmtes Objekt, stehen. Das Ich wäre nicht das Absolute, sondern bedingt, und als einzelne Unterart dem Gattungsbegriff der Objekte (den Modifikationen des allein identisch absoluten Nicht-Ichs) untergeordnet.

Da das Ich seinem Wesen selbst nach, durch sein bloßes Seyn,

als absolute Identität gesetzt ist, so ist es gleichviel, ob der oberste Grundsatz so ausgedrückt wird:

Ich bin ich, oder: Ich bin!

§. 8.

Das Ich läßt sich anders nicht, als bloß insofern es unbedingt ist, bestimmen, denn es ist bloß durch seine Unbedingtheit, bloß dadurch, daß es schlechterdings nicht zum Ding werden kann, Ich. Es ist also erschöpft, wenn seine Unbedingtheit erschöpft ist. Denn, da es bloß durch seine Unbedingtheit ist, so würde es eben dadurch aufgehoben, wenn irgend ein von ihm denkbares Prädikat anders als durch seine Unbedingtheit denkbar wäre, also dieser entweder widerspräche, oder noch irgend etwas Höheres, in dem sie beide, das Unbedingte und das vorausgesetzte Prädikat, vereinigt wären, voraussetzte.

Das Wesen des Ichs ist Freiheit, d. h. es ist nicht anders denkbar, denn nur insofern es aus absoluter Selbstmacht sich, nicht als irgend Etwas, sondern als bloßes Ich setzt. Diese Freiheit läßt sich positiv bestimmen, denn wir wollen keinem Ding an sich, sondern dem reinen, durch sich selbst gesetzten, sich allein gegenwärtigen, alles Nicht-Ich ausschließenden Ich Freiheit zuschreiben. Dem Ich kommt keine objektive Freiheit zu, weil es gar kein Objekt ist; sowie wir das Ich als Objekt bestimmen wollen, zieht es sich in die beschränkteste Sphäre und unter die Bedingungen der Wechselbestimmung zurück — seine Freiheit und Selbständigkeit verschwindet. Objekt ist nur durch Objekt, und nur insofern, als es an Bedingungen gefesselt ist, möglich — Freiheit ist nur durch sich selbst, und umfaßt das Unendliche.

Wir sind also in Ansehung objektiver Freiheit nicht unwissender, als wir es in Rücksicht auf jeden Begriff sind, der sich selbst widerspricht. Unfähigkeit aber, einen Widerspruch zu denken, ist keine Unwissenheit. Jene Freiheit des Ichs läßt sich also auch positiv bestimmen. Sie ist für das Ich nichts mehr und nichts weniger, als unbedingtes Setzen aller Realität in sich selbst durch absolute Selbstmacht. — Negativ bestimmbar ist sie als gänzliche Unabhängigkeit, ja sogar als gänzliche Unverträglichkeit mit allem Nicht-Ich.

Ihr verlangt, daß ihr euch dieser Freiheit bewußt seyd? Aber bedenkt ihr auch, daß erst durch sie all' euer Bewußtseyn möglich ist, und daß die Bedingung nicht im Bedingten enthalten seyn kann? Bedenkt ihr überhaupt, daß das Ich, insofern es im Bewußtseyn vorkommt, nicht mehr reines absolutes Ich ist, daß es für das absolute Ich überall kein Objekt geben, und daß es also noch viel weniger selbst Objekt werden kann? — Selbstbewußtseyn setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren. Es ist kein freier Akt des Unwandelbaren, sondern ein abgedrungenes Streben des wandelbaren Ichs, das, durch Nicht-Ich bedingt, seine Identität zu retten und im fortreißenden Strom des Wechsels sich selbst wieder zu ergreifen strebt[1]; (oder fühlt ihr euch

[1] Der Charakter der Endlichkeit ist, nichts setzen zu können, ohne zugleich entgegenzusetzen. Diese Form der Entgegensetzung ist ursprünglich bestimmt durch die Entgegensetzung des Nicht-Ichs. Es ist nämlich dem endlichen Ich nothwendig, indem es sich als sich selbst absolut gleich setzt, zugleich alles Nicht-Ich sich entgegenzusetzen, was nicht möglich ist, ohne das Nicht-Ich selbst zu setzen. Das unendliche Ich würde alles Entgegengesetzte ausschließen, ohne es sich entgegenzusetzen: es würde überhaupt alles sich schlechtbin gleich setzen, also, wo es setzt, nichts als seine Realität setzen; es würde also in ihm auch kein Streben vorhanden seyn, seine Identität zu retten, also keine Synthesis des Mannigfaltigen, keine Einheit des Bewußtseyns u. s. w. Das empirische Ich ist daher nur durch die ursprüngliche Entgegensetzung bestimmt, also außer dieser schlechterdings nichts. Es verdankt also auch seine Realität, als empirisches Ich, nicht sich selbst, sondern einzig und allein seiner Einschränkung durch ein Nicht-Ich. Es kündigt sich nicht durch das bloße: Ich bin, sondern durch das: Ich denke, an, d. h. es ist nicht durch sein bloßes Seyn, sondern dadurch, daß es Etwas, daß es Objekte denkt. Um nämlich die ursprüngliche Identität des Ichs zu retten, muß die Vorstellung des identischen Ichs alle anderen Vorstellungen begleiten, um so die Vielheit derselben in Bezug auf Einheit denken zu können. Das empirische Ich existirt also nur durch und in Bezug auf die Einheit der Vorstellungen, hat also außer dieser schlechterdings keine Realität in sich selbst, sondern verschwindet, sowie man Objekte überhaupt und die Einheit seiner Synthesis aufhebt. Seine Realität, als empirisches Ich, ist ihm also durch etwas außer ihm Gesetztes, durch Objekte bestimmt, sein Seyn wird ihm nicht schlechthin, sondern durch objektive Formen — als ein Daseyn — bestimmt. Jedoch ist es selbst nur in dem unendlichen Ich, und durch dasselbe; denn bloße Objekte könnten niemals die Vorstellung von Ich, als einem Princip ihrer Einheit, hervorbringen.

wirklich frei beim Selbstbewußtseyn?). Aber jenes Streben des empirischen Ichs, und das daraus hervorgehende Bewußtseyn wäre selbst ohne Freiheit des absoluten Ichs nicht möglich, und die absolute Freiheit ist als Bedingung der Vorstellung ebenso nothwendig, wie als Bedingung der Handlung. Denn euer empirisches Ich würde niemals streben, seine Identität zu retten, wenn nicht das absolute ursprünglich durch sich selbst aus absoluter Macht als reine Identität gesetzt wäre.

Wollt ihr diese Freiheit als eine objektive erreichen, so schlägt euch dieß immer fehl, ihr mögt sie dadurch begreifen oder widerlegen wollen; denn eben darin besteht sie, daß sie alles Nicht-Ich schlechthin ausschließt.

Das Ich kann durch keinen bloßen Begriff gegeben seyn. Denn Begriffe sind nur in der Sphäre des Bedingten, nur von Objekten möglich. Wäre das Ich ein Begriff, so müßt' es etwas Höheres geben, in dem er seine Einheit — etwas Niedereres, in dem er seine Vielheit erhalten hätte, kurz: das Ich wäre durchgängig bedingt. Mithin kann das Ich nur in einer Anschauung bestimmt seyn. Aber das Ich ist nur dadurch Ich, daß es niemals Objekt werden kann, mithin kann es in keiner sinnlichen Anschauung, also nur in einer solchen, die gar kein Objekt anschaut, gar nicht sinnlich ist, d. h. in einer intellektualen Anschauung bestimmbar seyn. — Wo Objekt ist, da ist sinnliche Anschauung, und umgekehrt. Wo also kein Objekt ist, d. i. im absoluten Ich, da ist keine sinnliche Anschauung, also entweder gar keine, oder intellektuale Anschauung. Das Ich also ist für sich selbst als bloßes Ich in intellektualer Anschauung bestimmt.

Ich weiß es recht gut, daß Kant alle intellektuale Anschauung geleugnet hat; aber ich weiß auch, wo er dieß gethan hat, in einer Untersuchung, die das absolute Ich überall nur voraussetzt, und aus vorausgesetzten höhern Principien nur das empirisch-bedingte Ich, und das Nicht-Ich in der Synthesis mit dem Ich, bestimmt. Ich weiß es ebenso, daß diese intellektuale Anschauung, sobald man sie der sinnlichen verähnlichen will, durchaus unbegreiflich seyn muß, daß sie überdieß ebensowenig als die absolute Freiheit im Bewußtseyn vorkommen kann, da Bewußtseyn Objekt voraussetzt, intellektuale Anschauung aber

nur dadurch möglich ist, daß sie gar kein Objekt hat. Der Versuch also, sie aus dem Bewußtseyn zu widerlegen, muß ebenso sicher fehlschlagen, als der Versuch, ihr durch dasselbe objektive Realität zu geben, was nichts anderes hieße, als sie schlechterdings aufheben.

Das Ich ist nur durch seine Freiheit, mithin muß alles, was wir vom reinen Ich aussagen, durch seine Freiheit bestimmt seyn.

§. 9.

Das Ich ist schlechthin Einheit. Denn, wäre es Vielheit, so wäre es nicht durch sein bloßes Seyn, sondern durch die Wirklichkeit seiner Theile. Es wäre bedingt nicht bloß durch sich selbst, durch sein bloßes Seyn (d. h. es wäre gar nicht), sondern es wäre bedingt durch alle einzelnen Theile der Vielheit, weil, wofern einer derselben aufgehoben würde, es eben dadurch selbst (in seiner Vollendung) aufgehoben wäre. Aber dies widerspricht dem Begriff seiner Freiheit, mithin (§. 8) kann das Ich keine Vielheit enthalten, es muß schlechthin Einheit — nichts als Ich schlechthin seyn.

Wo Unbedingtheit, durch Freiheit bestimmt, ist, da ist Ich. Das Ich ist also schlechthin Eines. Denn sollte es mehrere Ich, sollte es ein Ich außer dem Ich geben, so müßten diese verschiedenen Ich durch irgend etwas unterschieden werden. Allein das Ich ist bloß durch sich selbst bedingt, und nur in intellektualer Anschauung bestimmbar, es muß sich also selbst schlechthin gleich (gar nicht durch Zahl bestimmbar) seyn; mithin fiele das Ich außer dem Ich mit diesem zusammen, wäre gar nicht von ihm unterscheidbar. Also kann das Ich schlechterdings nur Eines seyn. (Wäre das Ich nicht Eines, so läge der Grund, warum mehrere Ich wären, nicht im Wesen des Ichs selbst, denn dieses ist gar nicht als Objekt bestimmbar (§. 7) — also außer dem Ich, was nichts anderes hieße, als das Ich selbst aufheben (das.). — Das reine Ich ist überall dasselbe, Ich überall = Ich. Wo sich ein Attribut des Ichs findet, da ist Ich. Denn die Attribute des Ichs können nicht voneinander verschieden seyn, da sie alle durch dieselbe Unbedingtheit bestimmt (alle unendlich) sind. Denn sie wären als verschieden voneinander bestimmt, entweder durch ihren bloßen Begriff,

was unmöglich ist, da das Ich absolute Einheit ist, oder durch irgend etwas außer ihnen, wodurch sie ihre Unbedingtheit verlören, was abermals ungereimt ist; das Ich ist überall Ich, es füllt, wenn man so sagen darf, die ganze Unendlichkeit.

Diejenigen, die von keinem Ich als dem empirischen wissen (das doch ohne Voraussetzung des reinen Ichs schlechterdings unbegreiflich ist), die sich noch nie zur intellektualen Anschauung ihres Selbsts erhoben haben, müssen diesen Satz, daß das Ich nur Eines sey, freilich ungereimt finden. Denn, daß das empirische Ich Vielheit sey, muß die vollendete Wissenschaft selbst beweisen. (Denket euch eine unendliche Sphäre [eine unendliche Sphäre ist nothwendig nur Eine], in dieser endliche Sphären, so viel ihr wollt. Diese aber sind selbst nur in der Einen unendlichen möglich; zernichtet jene, so ist nur Eine Sphäre). Jenen scheint es daher nach ihrer bisherigen Gewohnheit, bloß das empirische Ich zu denken, nothwendig, daß es mehrere Ich gebe, die wechselseitig füreinander Ich und Nicht-Ich seyen, ohne zu bedenken, daß ein reines Ich nur durch Einheit seines Wesens denkbar sey.

Ebensowenig werden sich diese Anhänger des empirischen Ichs den Begriff von reiner absoluter Einheit (unitas) denken können, weil sie, wo von absoluter Einheit die Rede ist, schlechterdings nur an empirische, abgeleitete Einheit (des durch das Schema von Zahl versinnlichten Verstandesbegriffs) denken können.

Dem Ich kommt Einheit im empirischen Sinne (unicitas) so wenig zu, als Vielheit. Es ist ganz außer der Sphäre der Bestimmung dieses Begriffs; es ist nicht — eines, nicht — vieles im empirischen Sinne, d. h. beides widerspricht seinem Begriff, sein Begriff liegt nicht nur außerhalb aller Bestimmbarkeit durch diese beiden Begriffe, sondern selbst in einer ganz entgegengesetzten Sphäre. — Wo von numerischer Einheit die Rede ist, setzt man irgend etwas voraus, in Bezug auf welches das numerisch Einzige als solches gedacht wird; man setzt einen Gattungs-Begriff voraus, unter dem es als das Einzige seiner Art begriffen ist, wobei aber doch die (reale und logische)

Möglichkeit übrig bleibt, daß es nicht das einzige wäre, d. h. es ist nur seinem Daseyn, nicht seinem Wesen nach Eines. Allein das Ich ist gerade nicht seinem Daseyn (was ihm gar nicht zukömmt), sondern seinem bloßen, reinen Seyn nach schlechthin Eines; auch kann es überall nicht in Bezug auf etwas Höheres gedacht werden, es kann unter keinem Gattungsbegriff stehen. — Begriff überhaupt ist etwas, das Vielheit in Einheit zusammenfaßt: das Ich kann also kein Begriff seyn, weder ein reiner, noch ein abstrahirter, denn es ist weder zusammenfassende, noch zusammengefaßte, sondern absolute Einheit. Es ist also weder Gattung, noch Art, noch Individuum. Denn Gattung, Art und Individuum sind nur in Bezug auf Vielheit denkbar. Wer das Ich für einen Begriff halten, oder von ihm numerische Einheit oder Vielheit aussagen kann, weiß nichts vom Ich. Wer es in einen demonstrirbaren Begriff verwandeln will, der muß es nicht mehr für das Unbedingte halten. Denn das Absolute kann nimmer vermittelt werden, also nimmer ins Gebiet erweisbarer Begriffe fallen. Denn alles Demonstrirbare setzt etwas schon demonstrirtes, oder das höchste nicht mehr Demonstrirbare voraus. Wer also das Absolute demonstriren will, hebt es eben dadurch auf, und mit ihm alle Freiheit, alle absolute Identität u. s. w.

Anmerkung. Man könnte die Sache auch wohl umkehren. „Eben weil das Ich nichts Allgemeines ist, kann es nicht Princip der Philosophie werden".

Soll die Philosophie vom Unbedingten ausgehen, was wir jetzt voraussetzen, so kann sie von nichts Allgemeinem ausgehen. Denn das Allgemeine ist bedingt durch das Einzelne, und ist nur in Bezug auf bedingtes (empirisches) Wissen überhaupt möglich. Deßwegen auch das consequenteste System des Dogmatismus, das Spinozistische, sich gegen nichts stärker erklärt, als dagegen, daß man die einige, absolute Substanz für ein Ens rationis, für einen abstrakten Begriff halte. Spinoza setzt das Unbedingte ins absolute Nicht-Ich, nicht aber in einen abstrakten Begriff, oder in die Idee der Welt, ebensowenig in ein einzelnes existirendes Ding; vielmehr erklärt er sich mit einer Art von Heftigkeit

— wenn man anders diesen Ausdruck von einem Spinoza gebrauchen darf — dagegen[1], und erklärt, daß, wer Gott im empirischen Sinne Einen nenne, oder für ein bloßes Abstraktum halte, keine Ahnung von seinem Wesen habe. Freilich begreift man nicht, wie das Nicht-Ich außer aller numerischer Bestimmung liegen soll, aber im Grunde setzte Spinoza das Unbedingte nicht ins Nicht-Ich, er hatte das Nicht-Ich selbst zum Ich gemacht, indem er es zum Absoluten erhoben hatte.

Leibniz soll vom Gattungsbegriffe des Dings überhaupt ausgegangen seyn: es käme darauf an, die Sache genauer zu untersuchen, wozu hier der Ort nicht ist. Aber gewiß ist es, daß seine Schüler von diesem Begriff ausgingen, und dadurch ein System des unvollendeten Dogmatismus begründeten.

[1] Siehe einige Stellen bei Jacobi über Spinozas Lehre S. 179 ff. Noch gehören zu diesen mehrere andere, vorzüglich Eth. L. II, Prop. XL. Schol. und S. 467 seiner Briefe. Hier sagt er: „Cum multa sint, quae nequaquam in *imaginatione*, sed solo *intellectu* assequi possumus, qualia sunt *Substantia*, *Aeternitas* et al. si quis talia ejusmodi notionibus, quae duntaxat auxilia *imaginationis* sunt, explicare conatur, nihilo plus agit, *quam si det operam*, *ut sua imaginatione insaniat*". Man muß, um diese Stelle zu verstehen, wissen, daß er die abstrahirten Begriffe für bloße Produkte der Einbildungskraft hielt. Die transscendentalen Ausdrücke (so nennt er die Ausdrücke Ens, Res u. s. w.), sagt er, entstehen daher, daß der Körper nur einer gewissen bestimmten Quantität von Eindrücken fähig ist, und also, wenn er mit allzu vielen überhäuft wird, die Seele sie nicht anders als verworren, und ohne alle Unterscheidung — alle zusammen unter Einem Attribut — imaginiren kann. Ebenso erklärt er die Allgemeinbegriffe, z. B. Mensch, Thier u. s. w. — Man vergleiche die angegebene Stelle der Ethik, und insbesondere auch seine Abh. de intellectus Emendatione, in den Opp. posth. — Die niedrigste Stufe der Erkenntniß ist ihm bloße Imagination der einzelnen Dinge, die höchste — reine intellektuale Anschauung der unendlichen Attribute der absoluten Substanz, und die dadurch entstehende adäquate Erkenntniß des Wesens der Dinge. Dieß ist der höchste Punkt seines Systems. Bloße verworrene Imagination ist ihm Quelle alles Irrthums, intellectuale Anschauung Gottes Quelle aller Wahrheit und Vollkommenheit im ausgedehntesten Sinn des Worts. — „Quid, sagt er im zweiten Buch seiner Ethik Prop. XLIII. Schol., quid idea vera clarius et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane, sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, ita veritas norma sui et falsi est". — Was geht über die stille Wonne dieser Worte, das Ἓν καὶ πᾶν unsers besseren Lebens?

(Frage: Wie lassen sich jetzt die Monaden erklären, und die prästabilirte Harmonie? — Wie die theoretische Vernunft dem Kriticismus zufolge damit endet, daß das Ich = Nicht-Ich wird, so muß sie umgekehrt dem Dogmatismus zufolge damit enden, daß Nicht-Ich = Ich wird. Die praktische Vernunft muß dem Kriticismus zufolge auf Wiederherstellung des absoluten Ichs, dem Dogmatismus zufolge auf Wiederherstellung des absoluten Nicht-Ichs gehen. Es wäre interessant, ein consequentes System des Dogmatismus zu entwerfen. Vielleicht geschieht es noch).

. . . . „Das höchste Verdienst des philosophischen Forschers ist nicht, abstrakte Begriffe aufzustellen, und aus ihnen Systeme herauszuspinnen. Sein letzter Zweck ist reines absolutes Seyn; sein größtes Verdienst das, was sich nimmer auf Begriffe bringen, erklären, entwickeln läßt — kurz, das Unauflösliche, das Unmittelbare, das Einfache — zu enthüllen und zu offenbaren". . . .

§. 10.

Das Ich enthält alles Seyn, alle Realität. Sollte es eine Realität außerhalb des Ichs geben, so würde sie mit der im Ich gesetzten entweder übereinstimmen oder nicht. Nun ist alle Realität des Ichs bestimmt durch seine Unbedingtheit; es hat keine Realität, als insofern es unbedingt gesetzt ist. Gäbe es also eine Realität außer dem Ich, die mit der Realität im Ich übereinstimmte, so müßte diese Realität gleichfalls Unbedingtheit haben. Nun erhält aber das Ich alle seine Realität nur durch Unbedingtheit, mithin müßte Eine Realität des Ichs, die außer ihm gesetzt wäre, zugleich alle Realität desselben enthalten, d. h. es würde ein Ich außer dem Ich geben, was (§. 9) ungereimt ist. — Würde aber jene Realität außer dem Ich seiner Realität widerstreiten, so würde durch das Setzen jener eine Realität im Ich, und, da das Ich schlechthin Einheit ist, das Ich selbst mit aufgehoben, was ungereimt ist. (Wir sprechen vom absoluten Ich. Dieses soll Inbegriff aller Realität seyn, und alle Realität soll ihm

gleich gesetzt, d. h. seine Realität seyn. Es soll die Data, die absolute Materie der Bestimmung alles Seyns, aller möglichen Realität enthalten). Will man Einwürfe anticipiren, so müssen wir auch Antworten anticipiren. Unser Satz nämlich wäre freilich sehr bald widerlegt, wenn entweder ein vor allem Ich gesetztes Nicht-Ich denkbar, oder das dem Ich ursprünglich und schlechthin entgegengesetzte Nicht-Ich als absolutes Nicht-Ich realisirbar, kurz, wenn die Realität der Dinge an sich in der bisherigen Philosophie beweisbar wäre; denn alsdann würde alle ursprüngliche Realität ins absolute Nicht-Ich fallen.

Ding an sich nämlich wäre entweder das vor allem Ich gesetzte Nicht-Ich; allein es ist schon bewiesen, daß ein vor allem Ich gesetztes Nicht-Ich schlechterdings keine Realität habe, ja nicht einmal denkbar seyn könne, weil es sich nicht, wie das Ich selbst, realisirt, und nur in der Entgegensetzung gegen das Ich, und zwar nicht gegen das bedingte (denn dieses ist nur Correlatum des Objekts), sondern gegen das absolute Ich gedenkbar ist.

Oder wäre das Ding an sich das dem Ich in seiner Endlichkeit schlechthin entgegengesetzte Nicht-Ich in seiner bloßen Entgegensetzung. Nun ist es zwar richtig, daß das Nicht-Ich ursprünglich dem Ich schlechthin, und bloß als solches, entgegengesetzt wird [1], weßwegen auch das ursprüngliche Nicht-Ich kein bloß empirischer, abstrahirter

[1] Insofern das Nicht-Ich dem Ich ursprünglich entgegengesetzt wird, setzt es das Ich nothwendig voraus. Aber die Entgegensetzung selbst geschieht schlechthin, so gut als das Setzen des Ichs: eben deßwegen aber ist das der Realität schlechthin Entgegengesetzte nothwendig absolute Negation. Daß das Ich sich ein Nicht-Ich entgegengesetzt, dafür läßt sich so wenig weiter ein Grund angeben, als davon, daß es sich selbst schlechthin setzt, ja eins schließt unmittelbar das andere ein. Das Setzen des Ich ist absolutes Entgegensetzen, d. h. Negiren dessen, was Nicht = Ich ist. Aber ursprünglich kann überhaupt nichts, noch viel weniger aber etwas schlechthin entgegengesetzt werden, wie doch geschieht, ohne daß zuvor etwas schlechthin gesetzt ist. — Der zweite Grundsatz der Wissenschaft, der das Nicht-Ich dem Ich schlechthin entgegensetzt, erhält insofern seinen Inhalt (das Entgegengesetzte) schlechthin, seine Form aber (das Entgegensetzen selbst) ist nur durch den ersten Grundsatz bestimmbar. — Der zweite Grundsatz soll aber nicht aus dem ersten analytisch hergeleitet werden, denn aus dem absoluten Ich kann kein Nicht-Ich hervorgehen, vielmehr findet

Begriff seyn kann (denn um einen solchen Begriff in der Erfahrung zu finden, müßte Erfahrung selbst, d. h. das Daseyn eines Nicht-Ichs, vorausgesetzt werden), ebensowenig ein allgemeiner Begriff a priori (denn es ist zwar nicht schlechthin gesetzt, aber schlechthin entgegengesetzt, muß also, als ein Entgegengesetztes, in der Qualität seines Entgegengesetztseyns ebenso absolut (entgegengesetzt) seyn, als das Ich gesetzt ist). Dieses ursprüngliche Entgegensetzen des Nicht-Ichs schlechthin kann es auch allein möglich gemacht haben, sich ein absolutes Nicht-Ich vor allem Ich einzubilden. Denn, obgleich der Dogmatismus sich anstellt, als ob er im Stande wäre, ein Nicht-Ich vor allem Ich, nicht entgegengesetzt, sondern schlechthin gesetzt zu denken, so wäre ihm doch selbst das bloße Denken eines absolut-gesetzten Nicht-Ichs unmöglich gewesen, hätte ihm nicht das absolut-entgegengesetzte vorgeschwebt, dem er dann überdieß noch unvermerkt diejenige Realität lieh, die nicht dem schlechthin entgegengesetzten, sondern dem im Ich gesetzten Nicht-Ich zukömmt.

Jenes schlechthin entgegengesetzte Nicht-Ich nämlich ist zwar nicht schlechterdings undenkbar, wie das schlechthin (d. i. vor allem Ich) gesetzte Nicht-Ich, aber es hat als solches schlechterdings keine, auch nicht einmal denkbare, Realität. Denn es ist eben deßwegen, weil es dem Ich schlechthin entgegengesetzt ist, nur als bloße Negation, als absolutes Nichts gesetzt, von dem sich also auch nichts, schlechterdings nichts, als seine bloße Entgegensetzung gegen alle Realität aussagen läßt. Sowie wir ihm Realität mittheilen wollen, versetzen wir es aus der bloßen Sphäre des absoluten Entgegensetzens in die Sphäre des Bedingten, im Ich Gesetzten. Entweder ist es nämlich dem Ich schlechthin entgegengesetzt, also absolutes Nicht-Ich, d. h. absolutes Nichts, oder es wird zum Etwas, zum Ding, d. i. es wird nicht

ein Progressus von Thesis zu Antithesis, und von da zu Synthesis statt. Es wäre freilich nicht zu begreifen, wie die gesammte Wissenschaft auf einen Grundsatz gegründet werden könnte, wenn man annähme, daß sie in demselben gleichsam eingeschachtelt wäre; allein dieß hat auch, soviel ich weiß, kein Philosoph behauptet.

mehr *schlechthin* entgegengesetzt, sondern *bedingt*, ins Ich gesetzt, d. h. es hört auf, Ding *an sich* zu seyn.

Will man also das dem Ich ursprünglich und schlechthin entgegengesetzte Nicht-Ich Ding an sich nennen, so geht das recht gut an, sobald man nur unter Ding an sich absolute Negation *aller* Realität versteht; will man ihm aber als schlechthin entgegengesetztem Nicht-Ich Realität beilegen, so ist dieß nur durch eine Täuschung der empirischen Einbildungskraft möglich, die ihm diejenige Realität leiht, die dem Nicht-Ich *nur in der Qualität seines Gesetztseyns im Ich* zukömmt. Da nämlich dem ursprünglich entgegengesetzten Nicht-Ich schlechterdings keine Realität, sondern bloße Negation, weder reines noch empirisches Seyn, sondern gar kein Seyn (absolutes Nichtseyn) zukömmt, so muß es, wenn es Realität bekommen soll, dem Ich nicht schlechthin entgegen, sondern *in ihm* selbst gesetzt seyn. *Insofern* nämlich das Ich sich ursprünglich ein Nicht-Ich entgegensetzt (dasselbe nicht bloß *ausschließt*, wie das absolute Ich), setzt es sich selbst als *aufgehoben*. Da es aber zugleich sich selbst schlechthin setzen soll, so setzt es hinwiederum das Nicht-Ich als schlechthin aufgehoben = o. Setzt es also das Nicht-Ich schlechthin, so hebt es sich auf, setzt es sich schlechthin, so hebt es das Nicht-Ich auf — und doch sollten beide *gesetzt* seyn. Dieser Widerspruch ist nicht lösbar, als nur dadurch, daß das Ich sich das Nicht-Ich gleich setzt. Allein dem widerstrebt die Form des Nicht-Ichs. Mithin kann es dem Nicht-Ich nur Realität *mittheilen*, es kann das Nicht-Ich nur setzen als Realität, verbunden mit Negation. Das Nicht-Ich hat also so lange *keine* Realität, als es dem Ich nur *entgegengesetzt*, d. h. reines, absolutes Nicht-Ich ist; sobald ihm Realität mitgetheilt wird, muß es in den Inbegriff aller Realität, ins Ich, gesetzt werden, d. i. es muß aufhören, *reines* Nicht-Ich zu seyn. Um es nämlich in sich setzbar zu machen (was nothwendig ist, da es zwar dem Ich entgegen — aber doch *gesetzt* seyn soll), ist das Ich schlechthin genöthigt, ihm seine Form, die Form des Seyns und der Realität, der Unbedingtheit und der Einheit mitzutheilen. Dieser Form aber widerstrebt die Form des

ursprünglich entgegengesetzten Nicht-Ichs; mithin ist die Uebertragung der Form des Ichs an das Nicht-Ich nur durch Synthesis beider möglich, und aus dieser übergetragenen Form des Ichs, der ursprünglichen Form des Nicht-Ichs, und der Synthesis dieser beiden entstehen die Kategorien, durch welche allein das ursprüngliche Nicht-Ich Realität erhält (vorstellbar wird), eben deßwegen aber aufhört, absolutes Nicht-Ich zu seyn.

Mithin ist die Idee von Ding an sich schlechterdings nicht, weder durch ein vor allem Ich gesetztes, noch durch das dem Ich ursprünglich entgegengesetzte Nicht-Ich zu realisiren. Aber ebenso leicht könnte der Satz, daß im Ich alle Realität enthalten sey, umgestoßen werden, wenn die theoretische Idee eines objektiven, außer dem Ich vorhandenen Inbegriffs aller Realität realisirbar wäre. Wir räumen es ein, daß die höchste Synthesis, durch welche die theoretische Vernunft den Widerstreit zwischen Ich und Nicht-Ich zu lösen versucht, irgend ein x ist, in welchem diese beide Realitäten, das Ich und das im Ich gesetzte Nicht-Ich, als einem Inbegriff aller Realität, vereinigt werden sollen, daß demnach dieses x als etwas außer dem Ich, also = Nicht-Ich, aber ebensowohl als etwas außer dem Nicht-Ich, also = Ich, bestimmt ist, kurz, daß die theoretische Vernunft sich genöthigt sieht, zu einem absoluten Inbegriff aller Realität = Ich = Nicht-Ich seine Zuflucht zu nehmen, und eben dadurch das absolute Ich als Inbegriff aller Realität aufzuheben.

Aber diese höchste Synthesis der theoretischen Vernunft, die anders nichts, als der letzte Versuch, den Widerstreit zwischen Ich und Nicht-Ich beizulegen, ist, wird für uns, obgleich sie die absolute Realität des absoluten Ichs geradezu aufzuheben scheint, doch zugleich selbst der vollgültigste Bürge derselben, weil das Ich niemals genöthigt seyn könnte, jenen Widerstreit durch die Idee eines objektiven Inbegriffs aller Realität beizulegen, wäre nicht dieser Widerstreit erst dadurch möglich geworden, daß das Ich ursprünglich und vor allem Nicht-Ich als Inbegriff aller Realität gesetzt ist. Denn wäre dieses nicht der Fall, so könnte das Nicht-Ich eine vom Ich unabhängige und mit der Realität des Ichs zugleich setzbare Realität haben, mithin gäbe es keinen

Widerstreit zwischen beiden, also wäre auch keine Synthesis und kein objektiver Inbegriff[1] widerstreitender Realität nothwendig. Ebenso wäre ohne jene Voraussetzung, daß das absolute Ich Inbegriff aller Realität sey, keine praktische Philosophie denkbar, deren Ende Ende alles Nicht-Ichs und Wiederherstellung des absoluten Ichs in seiner höchsten Identität, d. h. als Inbegriffs aller Realität, seyn muß[2].

[1] kein δοχεῖον (Zusatz der ersten Auflage).

[2] Man kann sich die Sache versinnlichen. — Das absolute Ich beschreibt eine unendliche Sphäre, die alle Realität befaßt. Dieser wird nun erst eine andere, gleichfalls unendliche Sphäre entgegengesetzt (nicht nur ausgeschlossen), die alle Negation befaßt (absolutes Nicht-Ich). Diese Sphäre ist also schlechthin = 0; jedoch erst dann, wann die absolute Sphäre der Realität schon beschrieben ist, und nur im Gegensatz gegen diese möglich. Denn absolute Negation bringt sich nicht selbst hervor, sondern ist nur im Gegensatz gegen absolute Realität bestimmbar. Eine unendliche Sphäre außer einer, vorher gesetzten, gleichfalls unendlichen, ist schon ein Widerspruch, und ihr Gesetztseyn außer dieser schließt es schon in sich, daß sie absolute Negation seyn muß. Denn wäre sie dieß nicht, so wäre sie nicht außer jener unendlichen Sphäre, sondern fiele mit ihr zusammen. Die absolute Sphäre des Nicht-Ichs also, wenn sie bloß schlechthin gesetzt würde, müßte das Ich ganz aufheben, denn eine unendliche Sphäre duldet keine andere außer ihr. Aber eben deßwegen müßte umgekehrt auch die Sphäre des Ichs die des Nicht-Ichs aufheben, wenn jene als unendlich gesetzt ist. Und doch sollen beide gesetzt seyn. Mithin bleibt zunächst nichts übrig, als ein Streben des Ichs, jene unendliche Sphäre des Nicht-Ichs in seine Sphäre zu ziehen, denn sie soll gesetzt werden, und Setzen überhaupt ist nur im Ich möglich. Allein dem widerstrebt die absolute Negation dieser Sphäre, mithin ist sie nur mit Negation in jener setzbar. Also wird die unendliche Sphäre der Negation, wenn sie in die unendliche Sphäre der Realität gesetzt werden soll, eine endliche Sphäre der Realität, d. h. sie ist nothwendig nur als Realität, mit Negation verbunden, in derselben setzbar. Dadurch entsteht also zugleich Einschränkung des Ichs; die Sphäre des Ichs wird zwar nicht ganz aufgehoben, aber es ist nothwendig, daß Negation, d. h. Schranke in sie gesetzt werde. Nun kann die endliche Sphäre streben, selbst die unendliche in sich zurückzuziehen und sich zum Mittelpunkt der gesammten Sphäre zu machen, von dem aus die Strahlen der Unendlichkeit so gut als die Schranken der Endlichkeit ausgehen, was sich widerspricht. Ist nur der Widerstreit zwischen Ich und Nicht-Ich in der höchst möglichen Synthesis (Ich = Nicht-Ich) ausgedrückt, so bleibt, um ihn zu lösen, nichts mehr übrig, als gänzliche Zerstörung der endlichen Sphäre, d. h. Erweiterung derselben bis zum Zusammenfallen mit der unendlichen (praktische Vernunft).

(Anmerkung in der ersten Auflage.)

§. 11.

Enthält das Ich alle Realität, so ist es unendlich. Denn wodurch anders sollte es begränzt werden, als entweder durch eine Realität außer ihm, was (§. 10) unmöglich ist, oder durch eine Negation außer ihm, was abermals unmöglich ist, ohne es selbst vorher als schlechthin nichtbegränzt zu setzen, da Negation als solche nur im Gegensatz gegen ein Absolutes bestimmbar ist, oder durch sich selbst, dann wäre es nicht schlechthin, sondern unter Bedingung einer Gränze gesetzt, was abermals unmöglich ist. — Das Ich muß schlechthin unendlich seyn. Wäre eines seiner Attribute endlich, so wäre es diesem Attribute zufolge selbst endlich, also zugleich unendlich und endlich. Demnach müssen auch alle Attribute des Ichs unendlich seyn. Denn das Ich ist nur durch das, was es ist, d. h. durch seine Attribute, unendlich. — Könnte man die Realität des Ichs in mehrere Theile zerlegen, so würden diese Theile entweder die Unendlichkeit der Realität beibehalten oder nicht. Im erstern Falle gäbe es ein Ich außer dem Ich (denn wo Unendlichkeit ist, da ist Ich), eine Unendlichkeit außer der Unendlichkeit, was ungereimt ist; im andern Falle könnte das Ich durch Theilung aufhören, d. h. es wäre nicht unendlich, es wäre nicht absolute Realität. Das Ich ist also untheilbar. Ist es untheilbar, so ist es auch unveränderlich. Denn da es durch nichts außer sich verändert werden kann (§. 8), so müßte es durch sich selbst verändert werden, also müßte ein Theil desselben den andern bestimmen, d. h. es wäre theilbar. Das Ich soll aber immer sich selbst gleich, und absolute außerhalb alles Wechsels gesetzte Einheit seyn.

§. 12.

Wenn Substanz das Unbedingte ist, so ist das Ich die einige Substanz. Denn gäbe es mehrere Substanzen, so gäbe es ein Ich außer dem Ich, was ungereimt ist. Demnach ist alles, was ist, im Ich, und außer dem Ich ist nichts. Denn das Ich enthält alle Realität (§. 8), und alles, was ist, ist durch Realität. Also ist alles im Ich. — Ohne Realität ist nichts, nun ist keine Realität außer dem

Ich, also ist nichts außer dem Ich. Ist das Ich die einzige Substanz, so ist alles, was ist, bloßes Accidens des Ichs.

Wir stehen an der Grenze alles Wissens, über welche hinaus alle Realität, alles Denken und Vorstellen verschwindet. Alles ist nur im Ich und für das Ich. Das Ich selbst ist nur für sich selbst. Um irgend etwas anders zu finden, müssen wir schon vorher etwas gefunden haben; zu einer objektiven Wahrheit gelangen wir nur durch eine andere Wahrheit — aber zum Ich nur durch das Ich, deßwegen, weil es nur insofern ist, als es nur für sich selbst, und für alles, was außer ihm ist, nichts, d. h. gar kein Objekt ist; denn es ist bloß, nicht insofern es gedacht wird, sondern insofern es sich selbst denkt.

Um Wahrheit zu finden, mußt du ein Princip aller Wahrheit haben: setze es so hoch als du willst, es muß doch im Lande der Wahrheit liegen, im Lande, das du erst suchen willst. Wenn du aber alle Wahrheit durch dich selbst hervorbringst, wenn der letzte Punkt, an dem alle Realität hängt, das Ich ist, und dieses nur durch sich selbst und für sich selbst ist, so ist alle Wahrheit und alle Realität dir unmittelbar gegenwärtig. Du beschreibst, indem du dich selbst als Ich setzst, zugleich die ganze Sphäre der Wahrheit, der Wahrheit, die nur durch dich und für dich Wahrheit ist. Alles ist nur im Ich und für das Ich. Im Ich hat die Philosophie ihr *Εν και πᾶν* gefunden, nach dem sie bisher als dem höchsten Preise des Siegs gerungen hat[1].

Anmerkung. Ihr wollt mit eurem abgeleiteten Begriff von Substantialität des Nicht-Ichs die höchste des absoluten Ichs messen. Oder glaubt ihr, daß ihr den Urbegriff der Substantialität im Nicht-Ich gefunden habt?

Freilich hat die Philosophie schon längst einen Begriff von Substantialität des Nicht-Ichs aufgestellt. Um die unwandelbare Identität eures Ichs zu retten, müßt ihr nothwendig auch das Nicht-Ich, dessen

[1] Auf meinem Ich ruht alles Daseyn: mein Ich ist alles, in ihm und zu ihm ist alles, was ist: ich nehme mein Ich hinweg und alles, was ist, ist nichts. (Zusatz der ersten Auflage.)

Urform Vielheit ist, zur Identität erheben und dem Ich gleichsam assimiliren. Damit es nicht als Nicht-Ich, d. h. als Vielheit, mit eurem Ich zusammenfalle, setzt es eure Einbildungskraft in den Raum; damit aber euer Ich, indem es, um die Synthesis zu vollbringen, die Vielheit aufnimmt, nicht ganz zerstreut werde, setzt ihr die Vielheit selbst in Wechsel (Succession), und für jeden Punkt des Wechsels wieder dasselbe, durch ein identisches Streben bestimmte, Subjekt; so erhaltet ihr vermittelst der Synthesis selbst und der mit der Synthesis zugleich hervorgebrachten Formen des Raums und der Zeit ein in Raum und Zeit bei allem Wechsel beharrendes Objekt — eine übergetragene (gleichsam geliehene) Substantialität, die aber eben deßwegen nicht begreiflich ist, ohne eine ursprüngliche, nicht übergetragene, Substantialität des absoluten Ichs vorauszusetzen, deren Begriff auch allein der kritischen Philosophie möglich machte, den Ursprung der Kategorie der Substanz ins Reine zu bringen.

Spinoza war es, der vorher schon jenen Urbegriff der Substantialität in seiner ganzen Reinheit gedacht hatte. Er erkannte, daß ursprünglich allem Daseyn ein reines unwandelbares Urseyn, allem Entstehenden und Vergehenden etwas durch sich selbst Bestehendes zu Grunde liegen müßte, in welchem und durch welches erst alles, was Existenz hätte, zur Einheit des Daseyns gekommen wäre. Man bewies ihm nicht, daß diese unbedingte, unwandelbare Urform alles Seyns nur in einem Ich gedenkbar sey. Man hielt ihm den abstrahirten Begriff von Substantialität der Erscheinungen entgegen — (denn, solange der Urbegriff nicht entdeckt war, war der abgeleitete, übergetragene, obgleich vor aller Erfahrung, doch nur in Bezug auf sie mögliche Begriff von Substantialität der Erscheinungen ein bloß abstrahirter Begriff) — als ob Spinoza diesen nicht recht gut gekannt und unzähligemal erklärt gehabt hätte, daß es ihm nicht um das in Zeit und Wechsel Beharrende, sondern um das außer aller Zeit unter der Urform der Unwandelbarkeit Gesetzte zu thun sey, daß jener abgeleitete Begriff selbst ohne den Urbegriff keinen Sinn und keine Realität habe u. s. w. Man suchte also, das Unbedingte durchs Bedingte zu widerlegen. Der Erfolg ist bekannt.

§. 13.

Wenn außer dem Ich nichts ist, so muß das Ich alles in sich d. h. sich gleich setzen. Alles, was es setzt, muß nichts, als seine eigene Realität in ihrer ganzen Unendlichkeit seyn. Das absolute Ich kann sich zu nichts bestimmen, als überall unendliche Realität, d. h. sich selbst zu setzen.

Wollen wir das Setzende, weil wir kein anderes Wort haben, Ursache, und eine Ursache, die nichts außer sich, alles in sich selbst, sich gleich setzt, immanente Ursache nennen, so ist das Ich immanente Ursache alles dessen, was ist. Was also ist, ist nur dadurch, daß es Realität hat. Sein Wesen (Essentia) ist Realität, denn es verdankt sein Seyn (Esse) nur der unendlichen Realität; es ist nur insofern, als die Urquelle aller Realität ihm Realität mitgetheilt hat. Das Ich ist also nicht nur Ursache des Seyns, sondern auch des Wesens alles dessen, was ist. Denn alles, was ist, ist nur durch das, was es ist, d. i. durch sein Wesen, durch seine Realität, und Realität ist nur im Ich. (Wer alle diese Sätze mit Sätzen widerlegen will, auf die wir selbst späterhin kommen müssen, mag es immerhin thun. Er wird aber finden, daß er sich die Mühe hätte ersparen können, und daß der Widerspruch, der die hier aufgestellten Sätze erwartet, gerade Problem der ganzen Philosophie ist. Doch wird er einräumen, daß vor der Antithesis Thesis, und beide vor der Synthesis vorhergehen müssen).

§. 14.

Die höchste Idee, welche die Causalität der absoluten Substanz (des Ichs) ausdrückt, ist die Idee von absoluter Macht.

Kann man das Reine mit empirischem Maße messen? Könnt ihr euch nicht von allen empirischen Bestimmungen jener Idee, die eure Imagination euch zuführt, losreißen, so suchet die Schuld eures Mißverständnisses nicht in der Idee, sondern in euch selbst. Diese Idee ist so ferne von allem Empirischen, daß sie sich nicht nur darüber erhebt, sondern es sogar vernichtet. —

Auch für Spinoza war sie einzige Bezeichnung der Causalität der

absoluten Substanz. Die absolute Macht der einigen Substanz ist ihm das Letzte, ja vielmehr das Einige. In ihr ist, nach Spinoza, keine Weisheit, denn ihr Handeln selbst ist Gesetz; kein Wille, denn sie handelt aus der Selbstmacht ihres Wesens, aus der Nothwendigkeit ihres Seyns. Sie handelt nicht zufolge einer Bestimmung, durch irgend eine außer ihr vorhandene Realität (ein Gut, eine Wahrheit); sie handelt nach ihrem Wesen, nach der unendlichen Vollkommenheit ihres Seyns aus unbedingter Macht. Ihr Wesen selbst ist nur diese Macht[1].

Diese erhabenste Idee im Systeme Spinozas fand man nicht nur theoretisch falsch, sondern auch durch praktische Gründe widerlegbar. Diese Idee, sagte man, hebe alle Begriffe von freier, obwohl durch Gesetze bestimmter Weisheit auf, weil man sich nämlich einerseits nicht zu der reinen Vorstellung einer absoluten Macht, die nicht nach Gesetzen außer sich, sondern nur durch die Gesetze ihres Seyns, durch ihr Seyn selbst, als solches, handelt, erhoben hatte, und andererseits, weil man nicht bedachte, daß jener Begriff von Weisheit, da er nur unter Voraussetzung einer Einschränkung denkbar ist, selbst ein Unding seyn müßte, wenn nicht als das letzte Ziel ihres Strebens absolute Macht, die aus innerer Nothwendigkeit ihres Wesens schlechthin handelt, die nicht mehr Wille, nicht mehr Tugend, nicht mehr Weisheit, nicht mehr Glückseligkeit, sondern Macht schlechthin ist, vorausgesetzt wird.

Anmerkung. Freilich hat Kant von Moralität und verhältnißmäßiger Glückseligkeit als dem höchsten Gut und dem letzten Endzwecke gesprochen. Aber er wußte es selbst am besten, daß Moralität ohne höhern Endzweck selbst keine Realität habe, daß sie Einschränkung, Endlichkeit voraussetze und nicht als letztes Ziel selbst, sondern nur als

[1] Eth. Lib. 1, Prop. XXXI. — Prop. XXXII: Deus non agit ex ratione boni, sed ex naturae suae perfectione. Qui illud statuunt, videntur aliquid extra Deum ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus tanquam ad exemplar in operando attendat, vel ad quod tanquam ad certum scopum collimat, quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subjicere. — Prop. XXXIII: Dei potentia est ipsius essentia.

Annäherung zu demselben denkbar sey. Eben so vermied er überall, sich über das Verhältniß von Glückseligkeit zur Moralität bestimmt zu erklären, unerachtet er wohl wußte, daß Glückseligkeit als bloßes Ideal der Einbildungskraft nichts als ein Schema sey, durch welches die praktische Vorstellbarkeit des Nicht-Ichs vermittelt werde', also nicht zum letzten (Endzweck) gehören könne, da dieser auf Identifikation des Nicht-Ichs mit dem Ich, d. h. auf gänzliche Zernichtung desselben als Nicht-Ichs, geht, daß demnach das Streben nach empirischer Glückseligkeit (als einer durch Natur bewirkten Uebereinstimmung der Objekte mit dem Ich) selbst unvernünftig sey, ohne vorauszusetzen, daß

' Da das Nicht-Ich Gegenstand eines durch Freiheit bestimmten Strebens des Ichs werden soll, so muß es von der Form der Bedingtheit zur Form der Unbedingtheit gesteigert werden. Allein, da das Nicht-Ich als Nicht-Ich Gegenstand dieses Strebens seyn soll, so kann dadurch nur sinnliche, d. h. imaginirbare Unbedingtheit, d. h. Erhebung des Nicht-Ichs selbst zu einer Form, die durch keine Form des Verstandes oder der Sinnlichkeit erreichba ist, entstehen.

Eine solche Vermittlung des Bedingten und Unbedingten ist nur durch die Einbildungskraft gedenkbar. Die Idee von Glückseligkeit entsteht also ursprünglich durch eine bloß theoretische Operation. Praktisch vorgestellt aber ist sie nichts als nothwendige Zusammenstimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich, und da diese Zusammenstimmung eine unendliche Aufgabe für das Ich ist, bleibt sie selbst in praktischer Bedeutung eine Idee, die nur in unendlichem Fortschritt realisirt wird. Aber in praktischer Bedeutung ist sie auch ganz identisch mit dem letzten Endzweck des Ichs, und insofern, da Moralität stufenweise Annäherung zum letzten Endzweck ist, kann sie freilich als das, nur durch Moralität realisirbare, mit Moralität immer in gleichem Verhältniß stehende, vorgestellt werden. Und in dieser Bedeutung allein kann Kant Glückseligkeit im Verhältniß mit Moralität gedacht haben. Man kann empirische Glückseligkeit als zufällige Uebereinstimmung der Objekte mit unserm Ich erklären. Empirische Glückseligkeit kann also unmöglich als im Zusammenhang mit Moralität gedacht werden. Denn diese geht nicht auf zufällige, sondern auf nothwendige Uebereinstimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich. Reine Glückseligkeit besteht also gerade in Erhebung über die empirische Glückseligkeit, die reine schließt die empirische nothwendig aus. Aber es ist sehr begreiflich, warum man bei Kant, so oft von Glückseligkeit die Rede war, immer empirische Glückseligkeit verstand; aber zu verwundern ist, daß, soviel ich weiß, noch niemand die moralische Verderblichkeit eines solchen Systems gerügt hat, das empirische Glückseligkeit als mit Moralität, nicht durch inneren Zusammenhang, sondern bloß durch äußere Causalität verbunden vorstellt.

das letzte Ziel alles Strebens nicht sie selbst, sondern gänzliche Erhebung über ihre Sphäre sey[1], daß wir also ins Unendliche fort streben müssen, nicht glückselig zu werden, sondern der Glückseligkeit gar nicht mehr zu bedürfen, ja ihrer ganz unfähig zu werden, und unser Wesen selbst zu einer Form zu erheben, die der Form der Glückseligkeit sowohl, als der ihr entgegengesetzten Form geradezu widerspricht.

* * *

Das absolute Ich nämlich fordert schlechthin, daß das endliche Ich ihm gleich werde, d. h. daß es alle Vielheit und allen Wechsel in sich schlechthin zernichte. Was für das endliche, durch ein Nicht-Ich beschränkte, Ich moralisches Gesetz ist, ist für das unendliche Naturgesetz, d. h. es ist zugleich mit und in seinem bloßen Seyn gegeben. Das unendliche Ich ist bloß insofern, als es sich selbst gleich, als es durch seine bloße Identität bestimmt ist; es soll nicht erst sein Seyn bloß durch Identität mit sich selbst bestimmen. Das unendliche Ich also kennt gar kein Moralgesetz, und ist seiner Causalität nach bloß als absolute, sich selbst gleiche, Macht bestimmt. Aber moralisches Gesetz, obgleich es bloß in Bezug auf Endlichkeit stattfindet, hat doch selbst keinen Sinn und Bedeutung, wenn es nicht als Endzweck alles Strebens Unendlichkeit des Ichs und seine eigene Umwandlung in ein bloßes Naturgesetz[2] des Ichs aufstellt. — Das moralische Gesetz im endlichen Wesen ist also vorerst Schema des Naturgesetzes, wodurch

[1] Wäre nicht der letzte Endzweck alles Strebens des Ichs Identificirung des Nicht-Ichs mit sich selbst, so würde die zufällige, durch Natur bewirkte Uebereinstimmung der Objekte mit unserem Ich gar keinen Reiz für uns haben. Nur indem wir eine solche Uebereinstimmung in Bezug auf unsere ganze Thätigkeit (die vom untersten Grade an bis zum höchsten auf nichts anders denn Uebereinstimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich geht) denken, betrachten wir jene zufällige Uebereinstimmung als Begünstigung (nicht als Belohnung), als ein freiwilliges Entgegenkommen der Natur, als eine unerwartete Unterstützung, die sie unserer gesammten (nicht nur unserer moralischen) Thätigkeit angedeihen läßt.

[2] Man kann also auch sagen, der letzte Endzweck des Ichs sey, die Freiheitsgesetze zu Naturgesetzen, und die Naturgesetze zu Freiheitsgesetzen zu machen, im Ich Natur, in der Natur Ich hervorzubringen.

das Seyn des Unendlichen bestimmt ist; was durch dieses als Seyend vorgestellt wird, muß jenes als Gefordert vorstellen. Da nun das höchste Gesetz, wodurch das Seyn des unendlichen Ichs bestimmt ist, das Gesetz seiner Identität ist (§. 7), so muß das Moralgesetz im endlichen Wesen diese Identität nicht als Seyend, sondern als Gefordert vorstellen, und das höchste Gesetz für das endliche Wesen ist demnach dieses: Sey absolut — identisch mit dir selbst[1].

Allein insofern dieses Gesetz auf ein moralisches Subjekt, d. h. auf ein durch Wechsel und Vielheit bedingtes Ich angewandt werden soll, widerstrebt dieses jener Form der Identität schlechthin, und das Gesetz wird nur durch einen neuen Schematismus anwendbar auf dasselbe. Dem moralischen Urgesetz des endlichen Ichs: Sey identisch, widerstrebt nämlich das Naturgesetz desselben Ichs, kraft dessen es nicht identisch — d. h. Vielheit — nicht seyn soll, sondern — ist. Dieser Widerstreit zwischen dem Moral- und zwischen dem Naturgesetz der Endlichkeit kann nur durch ein neues Schema, nämlich das des Hervorbringens in der Zeit vermittelt werden, so daß nun jenes Gesetz, das auf eine Forderung des Seyns geht, zu einer Forderung des Werdens wird. Das moralische Urgesetz, in seiner ganzen Versinnlichung ausgedrückt, lautet daher so: werde identisch, erhebe (in der Zeit) die subjektiven Formen deines Wesens zu der Form des Absoluten. (Das reine moralische Urgesetz schließt schon alle subjektiven Formen [alle Formen, die nur dem durch Objekte bedingten Ich angehören] aus, und fordert geradezu: sey identisch! Diesem Gesetz aber widerstreben eben jene Formen schlechthin, mithin ist eine Synthesis nothwendig, in die sie selbst, aber nicht mehr als

[1] Dieses Gesetz läßt sich durch alle der Urform der Identität untergeordneten Formen verfolgen. Der Quantität nach ausgedrückt heißt es: sey schlechthin Eines. Der Qualität nach: setze alle Realität in dich, d. h. alle Realität dir gleich. Der Relation nach: sey von aller Relation, d. i. von aller Bedingtheit, frei. — Der Modalität nach: setze dich außer aller Sphäre des Daseyns, setze dich in die Sphäre des reinen absoluten Seyns (unabhängig von aller Form der Zeit u. s. w.).

Formen des Subjekts [des Endlichen], sondern als Formen des Absoluten aufgenommen werden [1]).

(Durch diesen Schematismus des moralischen Gesetzes wird die Idee von moralischem Fortschritt, und zwar von Fortschritt ins Unendliche möglich. Das absolute Ich ist das einige Ewige, aber eben deßwegen muß das endliche Ich, da es strebt identisch mit ihm zu werden, auch nach reiner Ewigkeit streben, also, da es das, was im unendlichen Ich als Seyend gesetzt ist, in sich als Werdend ausdrückt, in sich selbst auch werdende, d. i. empirische Ewigkeit, unendliche Dauer setzen. Das letzte Ziel des endlichen Ichs ist also Erweiterung bis zur Identität mit dem Unendlichen. Im endlichen Ich ist Einheit des Bewußtseyns, d. h. Persönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar kein Objekt, also auch kein Bewußtseyn und keine Einheit des Bewußtseyns, Persönlichkeit. Mithin kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Erweiterung der Persönlichkeit zur Unendlichkeit, d. h. als Zernichtung derselben vorgestellt werden. — Der letzte Endzweck des endlichen Ichs sowohl als des Nicht-Ichs, d. h. der Endzweck der Welt

[1] Verfolgen wir dieses schematisirte Gesetz wiederum durch die untergeordneten Formen, so erhält man folgende Gesetze: der Quantität nach: werde schlechthin Eines. (Was erst Einheit wird, setzt Vielheit in sich voraus, und wird es nur durch Erhebung derselben zur Einheit; also ist jener Ausdruck identisch mit diesem: erhebe die Vielheit in dir zur Einheit, d. h. werde eine in dir selbst beschlossene Totalität). Der Qualität nach: werde Realität schlechthin. (Was Realität wird, wird es im Streit gegen Negation, also kann es auch so ausgedrückt werden: erhebe die Negation in dir zur Realität, d. h. gib dir eine Realität, die ins Unendliche fort [in der Zeit] nie aufgehoben werden kann). — Der Relation nach: werde absolut unbedingt, strebe nach absoluter Causalität — abermals Ausdruck eines ursprünglichen Widerstreits, also ebenso viel als: mache die passive Causalität in dir identisch mit der aktiven (bringe Wechselwirkung hervor, mache, daß, was passive Causalität in dir ist, zugleich aktive, und was aktive ist, passive werde). Der Modalität nach: strebe, dich in die Sphäre des absoluten Seyns, unabhängig vom Zeitwechsel, zu setzen. Streben ist nur in der Zeit möglich, mithin ist ein Streben, sich außer alles Zeitwechsels zu setzen, ein Streben in aller Zeit. Also kann jenes Gesetz auch so ausgedrückt werden: Werde ein nothwendiges Wesen, ein Wesen, das in aller Zeit beharrt.

ist ihre Zernichtung, als einer Welt, d. h. als eines Inbegriffs von Endlichkeit (des endlichen Ichs und des Nicht-Ichs). Zu diesem Endzweck findet nur unendliche Annäherung statt — daher unendliche Fortdauer des Ichs, Unsterblichkeit.

Gott in theoretischer Bedeutung ist Ich = Nicht-Ich, in praktischer absolutes Ich, das alles Nicht-Ich zernichtet. Insofern das unendliche Ich schematisch als letztes Ziel des endlichen, also außer demselben vorgestellt wird, kann Gott in der praktischen Philosophie zwar als außer dem endlichen (schematisch), aber nur als identisch mit dem unendlichen vorgestellt werden.

* * *

Aus diesen Deduktionen erhellt, daß die Causalität des unendlichen Ichs schlechterdings nicht als Moralität, Weisheit u. s. w., sondern nur als absolute Macht, die die ganze Unendlichkeit erfüllt, und nichts Widerstrebendes, selbst nicht das als unendlich vorgestellte Nicht-Ich, in ihrer Sphäre duldet, vorgestellt werden kann: daß also auch das Moralgesetz, selbst in seiner ganzen Versinnlichung, nur in Bezug auf ein höheres Gesetz des Seyns, das, im Gegensatz gegen das Gesetz der Freiheit, Naturgesetz heißen kann, Sinn und Bedeutung erhalte. Freilich werden diejenigen mit diesen Deduktionen nicht zufrieden seyn, die das Ziel unseres moralischen Strebens so nah und so tief als nur immer möglich zu stecken bemüht sind — auch nicht diejenigen, die an den kantischen Buchstaben und an den einzigen Punkt ihres empirischen Systems, den er scheinbar noch übrig ließ, schon wieder eine so große Menge von Postulaten der Glückseligkeit angehängt haben, da doch, wenn Glückseligkeit nicht als identisch mit dem letzten Endzweck, d. h. als gänzliche Erhebung über alle Sphäre empirischer Glückseligkeit, gedacht wird, sie selbst nicht einmal zu den Forderungen der moralischen Vernunft gehören kann, und doch nur dieser Forderungen erlaubt sind; — ebensowenig diejenigen, die glauben konnten, daß Kant eine Erkenntniß, die er in der theoretischen Philosophie für unmöglich hielt, in der praktischen für möglich halten, und also in dieser die übersinnliche Welt (Gott u. s. w.) wieder als etwas außer dem Ich, als

Objekt aufstellen könne, als ob nicht, was Objekt ist, möge es nun zum Objekt geworden seyn wodurch es wolle, auch für die theoretische Philosophie Objekt, d. h. erkennbar, werden müßte. (Was nur Objekt ist, muß auch erkennbar seyn im kantischen Sinne des Worts, d. h. sinnlich anschaubar und durch Kategorien denkbar. — Siehe unten). — Freilich führt nach Kant das Uebersinnliche in der theoretischen Philosophie auf Widersprüche, weil diese alles Absolute (alles Ich) zernichtet; freilich führt nach eben demselben die praktische Philosophie ins übersinnliche Gebiet, weil sie umgekehrt alles Theoretische vernichtet, und das, was allein intellektual angeschaut wird (das reine Ich), wiederherstellt, aber da wir nur durch Wiederherstellung des absoluten Ichs in die übersinnliche Welt kommen, was wollen wir dann in ihr anders, als nur das Ich, wieder finden? — also keinen Gott als Objekt, überhaupt kein Nicht-Ich, keine empirische Glückseligkeit u. s. w., bloßes reines absolutes Ich!

§. 15.

Das Ich ist, weil es ist, ohne alle Bedingung und Einschränkung. Seine Urform ist die des reinen, ewigen Seyns; von ihm kann man nicht sagen: es war, es wird seyn, sondern schlechthin: es ist. Wer es anders denn nur durch sein Seyn schlechthin bestimmen will, muß es in die empirische Welt herabziehen. Es ist schlechthin, also außer aller Zeit gesetzt, die Form seiner intellektualen Anschauung ist Ewigkeit. Es ist unendlich durch sich selbst; auch nicht eine vage Unendlichkeit, dergleichen die Einbildungskraft, als an die Zeit gebunden, sich vorstellt, vielmehr ist es die bestimmteste, in seinem Wesen selbst enthaltene, Unendlichkeit, seine Ewigkeit ist selbst die Bedingung seines Seyns. Insofern das Ich ewig ist, hat es gar keine Dauer. Denn Dauer ist nur in Bezug auf Objekte denkbar. Man spricht von einer Ewigkeit der Dauer (aeviternitas), d. i. von einem Daseyn in aller Zeit, aber Ewigkeit im reinen Sinne des Worts (aeternitas) ist Seyn in keiner Zeit. Die reine Urform der Ewigkeit liegt im Ich: dieser widerstrebt das Daseyn des Nicht-Ichs in bestimmter Zeit, welchen Widerstreit dann die transcendentale

Einbildungskraft durch das Daseyn zu aller Zeit, d. h. durch die Vorstellung empirischer Ewigkeit, vereiniget [1]. Allein diese empirische Ewigkeit (figürlich durch eine immerfort verlängerte Linie darstellbar) ist selbst ohne den Urbegriff reiner Ewigkeit nicht gedenkbar, und kann also unmöglich auf das absolute Ich, das die Urform alles Seyns enthält, übergetragen werden. Das Endliche dauert; die Substanz schlechthin ist, durch ihre unendliche Macht, zu seyn.

Anmerkung 1. Auch Spinoza hatte gegen diesen Begriff von Dauer, als Form des absoluten Seyns, zu kämpfen. Ewigkeit ist ihm Form reiner intellektualer Anschauung, aber nicht relative, empirische, sondern absolute, reine Ewigkeit, Dauer, selbst Dauer in aller Zeit nichts als eine Form des (empirisch-bedingten) Subjekts, die aber selbst nur durch die höhere Form des ewigen Seyns möglich wird. Versteht man unter Ewigkeit empirische Ewigkeit, so war ihm die absolute Substanz nicht — ewig, d. h. überall nicht durch diese Form bestimmbar, weder in bestimmter, noch in aller Zeit, sondern in gar keiner Zeit existirend [2].

[1] Der Gang aller Synthesis ist der, daß sie, was im absolut Gesetzten absolut gesetzt ist, im Entgegengesetzten bedingt (mit Einschränkung) setzt. So ist das Nicht-Ich in seiner ursprünglichen Entgegensetzung absolut, deßwegen aber auch als schlechthin = o gesetzt, denn ein unbedingtes Nicht-Ich ist ein Widerspruch, d. h. schlechthin nichts. Nun erhält zwar das Nicht-Ich in der Synthesis Realität, verliert aber eben dadurch seine Unbedingtheit, d. h. es wird Realität mit Negation verbunden, bedingte (limitirte) Realität. So ist das Nicht-Ich ursprünglich außerhalb aller Zeit gesetzt, wie das Ich, dafür aber auch schlechthin = o; erhält es Realität, so verliert es dadurch sein Gesetztseyn außer aller Zeit, und wird in bestimmte Zeit, durch eine neue Synthesis endlich in alle Zeit gesetzt, d. h. die absolute Ewigkeit des Ichs wird im Nicht-Ich, sofern es Realität durchs Ich erhält, empirische Ewigkeit.

[2] Eth. L. V, Prop. XXIII. Schol.: — aeternitas nec tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. At nihilominus sentimus experimurque, nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes. Quamvis igitur non recordemur, nos ante corpus extitisse, sentimus tamen, mentem nostram,

Anmerkung 2. Nun ist es auch Zeit, das Ich selbst vollends ganz zu bestimmen, und allen möglichen Vermengungen mit andern Begriffen vorzukommen. Oben bestimmten wir das Ich bloß als das, was schlechterdings niemals Objekt werden kann. Wollten wir also vom Ich als Objekt etwas aussagen, so würden wir allerdings in einen dialektischen Schein verfallen. Denn insofern es Objekt einer bloßen Idee wäre, hätte es allerdings keine Realität, und insofern es überhaupt Objekt wäre, müßten wir, um es als solches zu realisiren, auf eine objektive Anschauung hinausgehen, was nothwendig auf Widersprüche führte.

Allein wir haben das Ich selbst bloß dadurch bestimmt, daß es schlechterdings nicht Objekt werden könne; wir haben ferner gezeigt, daß es ebensowenig eine bloße Idee seyn kann, daß also hier die einzigmögliche intellektuale Anschauung gegeben sey. Ich wünschte sehr, irgend eine Deduktion des absoluten Ichs aus Begriffen zu sehen. Eben deßwegen behauptete Kant, daß keine Philosophie aus Begriffen möglich sey, weil er wußte, daß die einzig mögliche Philosophie, die kritische, auf einem letzten Grund beruhe, der durch keine objektiven Begriffe erreicht wird. Daß eine Deduktion des Ichs aus bloßen Begriffen unmöglich sey, hat Kant schon dadurch angedeutet, daß er den ursprünglichen Satz: Ich bin! der keine Folge des Satzes: Ich denke, sondern in diesem enthalten ist [1], als vor allen Begriffen vorhergehend, und

quatenus corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit, aeternam esse, et hanc ejus existentiam tempore definiri s. per durationem explicari non posse. Mens igitur nostra eatenus tantum dici potest durare, ejusque existentia certo tempore definiri, quatenus actualem corporis existentiam involvit, et eatenus tantum potentiam habet, rerum existentiam tempore determinandi easque sub duratione concipiendi.

Ebenso stark erklärt er sich auch in seinen Briefen gegen diese Verwechslung der Ewigkeit und der Dauer, so wie überhaupt gegen alle Vermischung der reinen Urbegriffe des Seyns mit den abgeleiteten Formen der empirischen Existenz. S. vorzüglich Opp. posth. p. 467.

[1] Das absolute Ich ist ohne allen Bezug auf Objekte, also nicht dadurch, daß es überhaupt denkt, sondern dadurch, daß es nur sich selbst denkt. Eben

sie nur, gleichsam als Vehikel, begleitend, aufgestellt hat. Will man aber, daß es gar kein absolutes Ich gebe, so muß nach dem Obigen nicht nur alle Freiheit, sondern selbst alle Philosophie geleugnet werden. Denn selbst der niedrigste Grad von Spontaneität in der theoretischen Philosophie offenbart eine ursprüngliche Freiheit des absoluten Ichs so gut, als der höchst-mögliche in der praktischen Philosophie. Auch ist durch Leugnung des absoluten Ichs der Dogmatismus förmlich begründet. Denn, wenn das Daseyn eines empirisch-bedingten „Ichs nicht durch Voraussetzung eines absoluten Ichs erklärt werden kann, so bleibt keine andre Erklärung übrig, als aus dem absoluten Nicht-Ich, d. h. aus dem Princip alles Dogmatismus, das sich selbst widerspricht. Mithin ist mit Aufhebung eines absoluten Ichs nicht nur eine bestimmte, sondern alle Philosophie aufgehoben. Die Behauptung eines absoluten Ichs ist

1) nichts weniger als transscendente Behauptung, so wenig als der praktische Uebergang ins übersinnliche Gebiet transscendent ist. Vielmehr, da gerade diejenige Behauptung transscendent ist, die das Ich überfliegen will, so muß die Behauptung eines absoluten Ichs die immanenteste aller Behauptungen, ja die Bedingung aller immanenten Philosophie seyn. Die Behauptung eines absoluten Ichs würde allerdings transscendent, wenn sie über das Ich hinausginge, d. i. wenn sie ihm zugleich sein Daseyn als Objekt bestimmen wollte. Allein der Sinn jener Behauptung ist ja gerade der, daß das Ich schlechterdings kein Objekt sey, und daß es also unabhängig von allem Nicht-Ich, ja sogar alles Nicht-Ich ursprünglich ausschließend, sein Seyn in sich selbst habe, sich selbst hervorbringe. In der transcendentalen Dialektik bleibt der von Kant aufgedeckte Paralogismus nicht beim reinen Ich stehen, vielmehr sucht er das durch Nicht-Ich bedingte, also selbst zum Objekt gewordene Ich als Objekt einerseits und doch andrerseits als Ich, d. h. als absolute Substanz, zu realisiren. Das absolute Ich aber

deßwegen konnte Cartesius mit seinem Cogito, ergo sum, nicht weit kommen. Denn er setzte dadurch als Bedingung des Ichs sein Denken überhaupt, d. h. er hatte sich nicht bis zum absoluten Ich erhoben.

realisirt sich selbst; ich darf, um zu seinem Seyn zu gelangen, nicht über seine Sphäre hinausgehen, und der Satz: Ich bin! unterscheidet sich eben dadurch als der einzige, mit keinem andern vergleichbare, von allen Existentialsätzen. Der ganze Paralogismus der transscendentalen Psychologie beruht also gerade darauf, daß man das, was bloß dem absoluten Ich zukömmt, durch ein Objekt realisiren will. (Denn die ganze Dialektik geht auf Zerstörung des absoluten Ichs und Realisirung des absoluten Nicht-Ichs [= Ich], d. i. des Dings an sich).

„Ich denke, Ich bin!" das sind lauter analytische Sätze. Aber die transscendentale Dialektik macht das Ich zum Objekt, und sagt: was denkt, ist; was als Ich gedacht wird, ist Ich. Dieß ist ein synthetischer Satz, wodurch ein Denkendes überhaupt als Nicht-Ich gesetzt wird. Ein Nicht-Ich aber bringt sich nicht selbst durch sein Denken hervor, wie Ich!

Das absolute Ich ist

2) ebensowenig gleichbedeutend mit dem logischen Ich. Im bloß empirischen Denken komme ich auf das Ich überhaupt nur als auf logisches Subjekt und auf Bestimmbarkeit meines Daseyns in der Zeit; dagegen in der intellektualen Anschauung das Ich sich als absolute Realität außerhalb aller Zeit hervorbringt. Wenn wir also vom absoluten Ich sprechen, wollen wir nichts weniger als das logische im Bewußtseyn enthaltene Subjekt bezeichnen. Allein dieses logische Subjekt ist doch selbst nur durch die Einheit des absoluten Ichs möglich. (Mein empirisches Ich wird in Wechsel gesetzt, damit es aber doch wenigstens im Wechsel sich gleich bleibe, strebt es, die Objekte selbst, durch die es in Wechsel gesetzt wird, zur Einheit zu erheben — [Kategorien] — und bestimmt durch die Identität seines Strebens die Identität seines Daseyns als eines im Wechsel der Zeit beharrenden Princips der Vorstellungen). Die Einheit des Bewußtseyns bestimmt also nur Objekte, kann aber nicht hinwiederum das Ich als Objekt bestimmen; denn als reines Ich kommt es im Bewußtseyn gar nicht vor, und käme es darin vor, so könnte es doch als reines Ich nie zum Nicht-Ich werden; als empirisches Ich aber hat es gar keine Realität, als nur

in der Einheit der Apperception, und bloß in Bezug auf Objekte. Ich denke! ist bloßer Ausdruck der Einheit der Apperception, die alle Begriffe begleitet, also nicht in intellektualer Anschauung, wie der Satz: Ich bin! sondern nur in Bezug auf Objekte, d. i. nur empirisch, bestimmbar. Es ist Ausdruck nicht einer absoluten, sondern nur in Bezug auf Vielheit denkbaren Form der Einheit, dadurch das Ich weder als Erscheinung, noch als Ding an sich (also überhaupt nicht als Ding), aber ebensowenig als absolutes Ich, sondern nur als Princip eines in der bloßen Einheit des Denkens bestimmten, also außer dem Denken alle Realität verlierenden Etwas bestimmt wird. Dagegen ist doch dieses bloß denkbare, nur in der Einheit des Bewußtseyns enthaltene Ich einzig nur durch eine ursprünglich und absolut vorhandene Einheit eines absoluten Ichs begreiflich. Denn gibt es kein absolutes Ich, so begreift man nicht, wie ein Nicht-Ich ein logisches Ich, eine Einheit des Denkens hervorbringen solle, überhaupt aber nicht, wie nur überhaupt Nicht-Ich möglich seyn solle, woher es auch kommt, daß jeder, der es versucht das absolute Ich in Gedanken aufzuheben, sich alsobald genöthigt fühlt das Nicht-Ich selbst zum Ich zu erheben. (Wie dieß auch bei Spinoza der Fall war). Denn es gibt schlechterdings nichts Denkbares für mich ohne Ich, wenigstens ohne logisches Ich, und logisches Ich kann unmöglich durch Nicht-Ich, also nur durch absolutes Ich hervorgebracht seyn.

Wenn also vom absoluten Ich die Rede ist, so reden wir

1) nicht vom logischen Ich, denn dieß ist bloß in Bezug auf Objekt denkbar, und bloßer Ausdruck des Strebens des Ichs, seine Identität im Wechsel der Objekte zu erhalten. Eben deßwegen aber, da es nur durch jenes Streben denkbar ist, ist es selbst Bürge des absoluten Ichs und seiner absoluten Identität.

2) Ebensowenig vom absoluten Subjekt in der transscendentalen Dialektik, wodurch das logische Subjekt, das ursprünglich nichts als bloß formales Princip der Einheit des Denkens, bloßes Correlatum der Apperception ist, als Objekt realisirt werden soll, was sich unmittelbar widerspricht. Das dialektische Subjekt

entsteht durch bloße Abstraction, und durch die paralogistische Voraussetzung, daß das Ich im Bewußtseyn als unabhängig vom Bewußtseyn bestimmbares Objekt denkbar sey. Dadurch unterscheidet sich das dialektische Ich ebensowohl vom logischen als vom reinen Ich. Denn keines von diesen beiden ist durch Abstraktion entstanden. Jenes ist nichts als formales Princip der Einheit des Denkens (und also der Abstraktion selbst), dieses ist höher denn alle Abstraktion, und nur durch sich selbst setzbar.

Das absolute Ich ist also weder bloß formales Princip, noch Idee, noch Objekt, sondern reines Ich in intellektualer Anschauung als absolute Realität bestimmt. Wer also einen Beweis fordert, „daß ihm außer unsrer Idee etwas entspreche", der weiß nicht, was er fordert; denn 1) ist es durch keine Idee gegeben, 2) realisirt es sich selbst, es bringt sich selbst hervor, und braucht also nicht erst realisirt zu werden. Denn, sollte es auch realisirbar seyn, so würde die Handlung selbst, durch die es realisirt werden sollte, es schon voraussetzen, d. h. seine Realisirung, als eines außer sich selbst gesetzten Etwas, hebt sich selbst auf. Es ist entweder nichts, oder durch sich selbst und in sich selbst — nicht als Objekt, aber als Ich realisirt.

Die Philosophie wird also gerade dadurch, daß das absolute Ich als Princip aufgestellt wird, vor allem Schein gesichert. Denn das Ich, als Objekt, ist, wie wir selbst erwiesen haben, nur durch dialektischen Schein möglich, das Ich in logischer Bedeutung aber hat keine Bedeutung, als bloß insofern es Princip der Einheit des Denkens ist, verschwindet also mit dem Denken selbst, und hat gar keine als bloß denkbare Realität[1]. — Oder soll das Princip aller Philosophie ein Nicht-Ich seyn, so muß man damit auf alle Philosophie Verzicht thun.

[1] Dadurch fällt der Satz des Bewußtseyns als Princip der Philosophie von selbst. Denn es zeigt sich, daß durch ihn weder Objekt noch Subjekt anders als bloß logisch bestimmt sind, daß er also wenigstens, solange er höchstes Princip seyn soll, gar keine reale Bedeutung hat. Kein Philosoph hat auf diesen Mangel an Realität im Satz des Bewußtseyns stärker hingedrungen, als Salomo Maimon.

Denn Nicht-Ich selbst ist ursprünglich gar nicht als nur im Gegensatz gegen das Ich bestimmbar, und hat keine Realität, wenn das absolute Ich keine Realität hat.

Anmerkung 3. Es ist auffallend, daß die meisten Sprachen den Vortheil haben, das absolute Seyn von jedem bedingten Existiren unterscheiden zu können. Ein solcher Unterschied, der durch alle ursprünglichen Sprachen hindurch geht, weist auf einen ursprünglich vorhandenen Grund zurück, der schon bei der ersten Bildung der Sprache, ohne daß man es sich bewußt war, denselben bestimmte. Aber ebenso auffallend ist es, daß der größte Theil der Philosophen diesen Vortheil, den ihnen ihre Sprache anbot, noch nicht benutzten. Fast alle gebrauchen die Worte: Seyn, Daseyn, Existenz, Wirklichkeit, beinahe ganz gleichbedeutend. Offenbar aber drückt das Wort Seyn das reine, absolute Gesetztseyn aus, dagegen Daseyn schon etymologisch ein bedingtes, eingeschränktes Gesetztseyn bezeichnet. Und doch spricht man z. B. allgemein vom Daseyn Gottes[1], als ob Gott wirklich daseyn, d. h. bedingt und empirisch gesetzt seyn könnte. (Das wollen übrigens die meisten Menschen, und, wie es scheint, selbst Philosophen aller Zeiten und Parteien). Wer vom absoluten Ich sagen kann: es ist wirklich, weiß nichts von ihm[2]. Seyn drückt das absolute, Daseyn aber überhaupt ein

[1] In der theoretischen Philosophie soll Gott als Nicht-Ich realisirt werden, hier ist also jener Ausdruck an seiner Stelle. Dagegen er in der praktischen Philosophie anders nicht denn nur polemisch gegen diejenigen, die Gott zum Objekt machen wollen, gebraucht werden kann.

[2] Auch das Streben des moralischen Ichs kann nicht als Streben nach Wirklichkeit vorgestellt werden, deßwegen, weil es strebt, alle Realität in sich zu setzen. Vielmehr strebt es, umgekehrt alle Wirklichkeit zum reinen Seyn, und sich selbst, da es, durchs Nicht-Ich bedingt, in die Sphäre des Daseyns herabfällt, wieder aus dieser zu erheben. Aber das reine Seyn kann als Objekt des Strebens eines moralischen Subjekts, d. h. eines bedingten Ichs, nur schematisch, d. h. als Daseyn in aller Zeit, dargestellt werden. Darin liegt eben die unendliche Aufgabe der praktischen Vernunft, absolutes Seyn und empirisches Daseyn in uns identisch zu machen. Weil empirisches Daseyn in alle Ewigkeit nicht zu absolutem Seyn erhoben, dieses aber niemals im Gebiete der Wirklichkeit, als wirklich in uns, dargestellt werden kann, fordert die Vernunft unendliches Daseyn für das empirische Ich; denn das absolute hat Ewigkeit in sich selbst,

bedingtes, Wirklichkeit ein auf bestimmte Art, durch eine bestimmte Bedingung, bedingtes Gesetztseyn aus. Die einzelne Erscheinung im ganzen Zusammenhang der Welt hat Wirklichkeit, die Welt der Erscheinungen überhaupt Daseyn, das Absolutgesetzte aber, das Ich, ist. Ich bin! ist alles, was das Ich von sich aussagen kann.

Man dachte wohl sonst, das reine Seyn komme den Dingen an sich zu. — Ich glaube aber, daß das, was Kant von Dingen an sich sagt, sich schlechterdings nicht anders denn nur aus seinem durchgängig beobachteten Herablassungssystem erklären läßt. Denn die Idee von Ding an sich muß nach den kantischen Deduktionen selbst eine widersprechende Idee seyn. Denn Ding an sich heißt nichts mehr und nichts weniger, als ein Ding, das kein Ding ist. Wo sinnliche Anschauung ist, da ist Nicht-Ich, und wo Nicht-Ich ist, sinnliche Anschauung. Intellektual wird gar kein Nicht-Ich, sondern bloßes Ich angeschaut. Man kann also z. B. nicht sagen, Gott schaue die Dinge an sich an. Freilich schaut Gott keine Erscheinungen, aber ebensowenig Dinge an sich, sondern gar kein Ding, bloß sich selbst, und alle Realität als sich gleich gesetzt, an (woraus erhellt, daß Gott Etwas ist, das wir nur ins Unendliche fort zu realisiren streben können). Ist Gott (nach Spinoza) als Objekt, aber unter der Form der Unendlichkeit bestimmbar, so müssen alle Objekte in ihm enthalten seyn, und der Spinozismus ist nur dadurch widerlegbar, daß Gott als mit dem absoluten Ich (das alles Objekt ausschließt) identisch vorgestellt wird. Freilich hat Kant seinem Accommodationssystem zufolge von den Formen der sinnlichen Anschauung als bloßen Formen der menschlichen Anschauung gesprochen; allein die Formen der sinnlichen Anschauung und der Synthesis des Mannigfaltigen derselben sind Formen der Endlichkeit überhaupt, d. h. sie müssen aus dem bloßen Begriff des durch ein Nicht-Ich bedingten Ichs überhaupt deducirt werden, woraus folgt, daß, wo Objekt ist, auch sinnliche Anschauung seyn muß, und also Nicht-Ich außerhalb aller sinnlichen Anschauung (Ding an sich) sich

und kann durch den Begriff von Dauer, selbst unendlicher Dauer, niemals erreicht werden.

selbst aufhebt, d. h. gar kein Ding, bloßes Nicht-Ich, also schlechthin nichts ist. — Man sagte wohl auch sonst, es sey Schuld der Schwäche der menschlichen Vernunft (ein Wort, womit man von jeher viel Mißbrauch getrieben hat), daß wir die Dinge an sich nicht erkennen; man könnte noch eher sagen, die Schwäche liege darin, daß wir überhaupt Objekte erkennen.

[Die Begriffe vom Idealismus und Realismus werden nun erst, nachdem der Begriff von Nicht-Ich im Gegensatz gegen das absolute Ich bestimmbar ist, ihre richtige Bedeutung erhalten. Man verwechselt beide in empirischer und reiner Bedeutung. Reiner Idealismus und Realismus hat gar nichts mit Bestimmung des Verhältnisses des vorgestellten Objekts zum empirischen Subjekt zu thun. Beide bekümmern sich nur darum, die Frage zu lösen: wie es möglich sey, daß dem Ich überhaupt etwas ursprünglich entgegengesetzt, d. h. daß es überhaupt empirisch sey. — Die Antwort darauf nun könnte beim Idealisten nur diese seyn, daß das Ich gar nicht empirisch sey, in welchem Fall also die Nöthigung desselben, sich etwas schlechthin entgegenzusetzen, mithin die Befugniß zur theoretischen Philosophie überhaupt geleugnet würde [1]. Dieser Idealismus ist aber nur als Idee (des letzten Endzwecks) in praktischer Absicht (als praktisches Regulativ) denkbar, denn als theoretischer Idealismus hebt er sich selbst auf. Mithin gibt es keinen reinen theoretischen Idealismus, und da der empirische kein Idealismus ist, überhaupt keinen Idealismus in der theoretischen Philosophie.

Der reine Realismus setzt das Daseyn des Nicht-Ichs überhaupt, und dieses entweder gleich dem reinen absoluten Ich, wie man allenfalls den Idealismus Berkleys deuten könnte — (sich selbst aufhebender Realismus).

[1] Transscendenter und immanenter Idealismus fallen zusammen, denn immanenter Idealismus könnte nichts als das Daseyn der Objekte in den Vorstellungen leugnen, was der transscendente gleichfalls leugnen muß. Denn eben, weil er Idealismus ist, und keine objektive Welt zuläßt, müßte er auch die Gründe seiner Behauptung nur im Ich suchen, also im Grunde immanenter Idealismus seyn.

Oder unabhängig vom Ich überhaupt, wie bei Leibniz und Berkley, der sehr fälschlich unter die Idealisten gezählt wird (transscendenter Realismus).

Oder abhängig vom Ich, durch die Behauptung, daß überhaupt nichts existire als was das Ich setze, und daß das Nicht-Ich nur unter Voraussetzung eines absoluten, noch durch kein Nicht-Ich bedingten, Ichs denkbar, also selbst nur durch das Ich setzbar sey. (Nämlich um 1. das Nicht-Ich überhaupt setzen zu können, muß das absolute Ich zuvor gesetzt seyn, weil jenes nur im Gegensatz gegen dieses bestimmbar ist. Im ursprünglichen Setzen aber ist es eben deßwegen bloßes Entgegensetzen mit absoluter Negation. Um es also 2. überhaupt setzbar zu machen und ihm Realität mitzutheilen, muß es ins absolute Ich, durch welches allein alles, was ist, setzbar ist, gesetzt, d. h. zur Realität erhoben werden. Realität aber kann es nur durch einen absoluten Inbegriff aller Realität erhalten — immanenter kantischer Realismus [1]).

Oder endlich zwar ursprünglich unabhängig vom Ich, aber in der Vorstellung nur durch und für das Ich vorhanden — (transscendent-immanenter [unbegreiflicher] Realismus vieler Kantianer, und

[1] Durch diesen Realismus wird zugleich der Naturforschung ihr eigenthümliches Gebiet bezeichnet, daß sie nämlich schlechterdings nicht darauf geben kann, „in das Innere der Objekte einzudringen", d. h. die Erscheinungen als ihrer Realität nach unabhängig vom Ich bestimmbar anzunehmen, sondern die gesammte Realität, die ihnen zukömmt, bloß als Realität überhaupt, die keinen in den Objekten selbst gegründeten Bestand hat, sondern nur in Beziehung (aufs Ich) denkbar ist, zu betrachten, also auch den Objekten keine von dieser geliehenen Realität unabhängige Realität zuzuschreiben, und sie selbst als außer derselben vorhanden vorauszusetzen, da sie vielmehr, wenn man von jener übergetragenen Realität abstrahirt, schlechterdings = o sind; weßwegen auch ihre Gesetze schlechterdings nur in Bezug auf ihre erscheinende Realität bestimmbar sind, und nicht vorausgesetzt werden kann, daß die Realität in der Erscheinung noch durch die Causalität irgend einer andern nicht in der Erscheinung enthaltenen Realität, durch ein noch außer der Erscheinung wirkliches Substrat des Objekts bestimmbar sey; vielmehr würde man, wenn man noch gleichsam hinter der erscheinenden (übergetragenen) Realität eine andere, dem Objekt ursprünglich zukommende suchen wollte, auf nichts als Negation stoßen.

namentlich Reinholds[1], der sich übrigens den Sektennamen Kantianer selbst verbeten hat).

Empirischer Idealismus ist entweder ohne Sinn, oder nur in Bezug auf reinen transscendenten Realismus denkbar. So war Leibniz (auch Des Cartes), indem er das Daseyn der äußern Gegenstände als Körper leugnete, dagegen aber das Daseyn eines Nicht-Ichs überhaupt unabhängig vom Ich annahm, in Rücksicht auf jenes empirischer Idealist, in Rücksicht auf dieses reiner, objektiver Realist.

Transscendenter Realismus ist nothwendig empirischer Idealismus und umgekehrt. Denn da der transscendente Realismus die Objekte überhaupt als Dinge an sich ansieht, kann er das Wandelbare und Bedingte an ihnen nur als Produkt des empirischen Ichs ansehen, und sie nur, insofern sie die Form der Identität und Unwandelbarkeit haben, als Dinge an sich betrachten. So mußte Leibniz, um die Identität und Unwandelbarkeit der Dinge an sich zu retten, zur prästabilirten Harmonie seine Zuflucht nehmen. Kurz zu sagen, muß der Dogmatismus (der das Nicht-Ich als das Absolute behauptet) die Dinge an sich unter denjenigen Formen vorstellen, die nach dem Kriticismus dem Ich (als dem einigen Absoluten) eigenthümlich sind, und erst von diesem (in der Synthesis) aufs Nicht-Ich übergetragen werden (identische Substantialität, reines Seyn, Einheit u. s. w.); dagegen er diejenigen Formen, welche das Objekt in der Synthesis vom ursprünglichen Nicht-Ich erhält (Wechsel, Vielheit, Bedingtheit, Negation u. s. w.) als bloß der Erscheinung des Dings an sich zugehörig betrachten muß[2]. Deßwegen die leibnizischen Monaden die Urform des

[1] Anders kann ich mir wenigstens den Ausdruck nicht erklären: die Dinge an sich geben den Stoff zu den Vorstellungen. (Die Dinge an sich geben nichts als die Schranken der absoluten Realität in der Vorstellung). — Man sehe statt alles andern den 29. §. der Theorie des Vorstellungsvermögens, wiewohl dieser nach spätern Erklärungen des Verfassers eine philosophische — Excursion seyn soll!

[2] Das Nicht-Ich ist nur in der absoluten Entgegensetzung gegen das Ich bestimmbar, eben deßwegen aber absolute Negation der Relation nach ist es in der ursprünglichen Entgegensetzung als absolute Bedingtheit bestimmt, denn es ist

Ichs (Einheit und Realität, identische Substantialität und reines Seyn, als vorstellende Wesen) haben; dagegen alle diejenigen Formen, welche vom Nicht-Ich aufs Objekt übergehen (Negation, Vielheit, Accidentalität, Causalität in passiver Bedeutung, d. i. Bedingtheit), als bloß in der sinnlichen Vorstellung desselben vorhanden empirisch-idealistisch erklärt werden mußten. — Im consequenten Dogmatismus hat also der empirische Idealismus Sinn und Bedeutung, denn er ist nothwendige Folge des transscendenten Realismus. Soll er aber als Erklärungsgrund des Nicht-Ichs überhaupt gedacht werden, so hebt er sich selbst auf. Denn es ist lächerlich, das Nicht-Ich seinem Daseyn nach bloß als Produkt eines empirischen Vermögens, z. B. der Einbildungskraft,

dem Absoluten entgegengesetzt, also durch dieses bedingt, zugleich aber schlechthin entgegengesetzt, d. h. unbedingt. Was dem Absoluten schlechthin entgegengesetzt ist, ist also nothwendig zugleich bedingt und unbedingt, d. h. schlechthin = o. Der Quantität nach ist es als absolute Vielheit bestimmt, absolute Vielheit aber ist ein Widerspruch, denn Vielheit ist bedingt durch Einheit. Der Modalität nach ist es als Seyn, das dem absoluten Seyn schlechthin entgegengesetzt ist, d. h. absolutes Nichtseyn, der Qualität nach als Qualität, die der absoluten Realität schlechthin entgegengesetzt ist, d. h. absolute Negation bestimmt. Soll also das absolute Nicht-Ich Realität erhalten, so ist dieß nur dadurch möglich, daß es dem Absoluten nicht schlechthin entgegen — d. h. in den absoluten Inbegriff aller Realität selbst gesetzt wird. Nun ist der Gang aller Synthesis dieser, daß, was in der Thesis und Antithesis schlechthin gesetzt ist, in ihr mit Einschränkung, d. h. bedingt, gesetzt werde. Also wird die absolute Einheit des Ichs in der Synthesis zu empirischer, d. h. nur in Bezug auf Vielheit denkbarer Einheit (Kategorie der Einheit), die absolute Vielheit des Nicht-Ichs zur empirischen, nur in Bezug auf Einheit denkbaren Vielheit (Kategorie der Vielheit), die absolute Realität des Ichs zur bedingten, nur in Bezug auf einschränkende Negation denkbaren Realität (Kategorie der Realität), die absolute Negation des Nicht-Ichs zur nur in Bezug auf Realität denkbaren Negation (Kategorie der Negation), die absolute Unbedingtheit des Ichs zur empirischen, nur in Bezug auf Bedingtheit denkbaren Unbedingtheit (Kategorie der Substanz), das absolute Seyn des Ichs zu einem nur in Bezug auf Nichtseyn bestimmbaren Seyn (Kategorie der Möglichkeit), das absolute Nichtseyn des Nicht-Ichs zu einem nur in Bezug auf Seyn bestimmbaren Nichtseyn (Kategorie des Daseyns).

(Diese Anmerkung ist im zweiten Abdruck weggeblieben, vielleicht nur aus Versehen, da sie in der Originalausgabe auch nicht im Texte, sondern im Verzeichniß der Verbesserungen und Zusätze stand. D. H.)

begreiflich machen zu wollen. Denn man will ja wissen, wie Nicht-Ich überhaupt, d. h. wie empirisches Vermögen überhaupt möglich werde].

Leibniz, oder besser noch, der consequente Dogmatismus, sieht die Erscheinungen als ebenso viele Einschränkungen der unendlichen Realität des Nicht-Ichs an; nach dem kritischen System sind sie ebenso viele Einschränkungen der unendlichen Realität des Ichs. (Erscheinungen also sind vom Ich nicht der Art [Realität], sondern nur der Quantität nach verschieden. Leibniz hatte wohl recht, wenn er sagte, die Erhaltung der Welt der Erscheinungen sey derselbe Akt des absoluten Objekts, wie die Schöpfung. Denn die Welt der Erscheinungen entsteht und beharrt dem Dogmatismus zufolge bloß in der Einschränkung des absoluten Nicht-Ichs. — Schöpfung ist also nach dem kritischen System, das nur immanente Behauptungen zuläßt, nichts als Darstellung der unendlichen Realität des Ichs in den Schranken des Endlichen. Bestimmung derselben durch eine außer dem absoluten Ich wirkliche Causalität — durch ein Unendliches außer dem Unendlichen — hieße das Ich überfliegen). Bei Leibniz ist alles, was da ist, Nicht-Ich, selbst Gott, in dem alle Realität, aber außerhalb aller Negation vereinigt ist; nach dem kritischen System (das von einer Kritik der subjektiven Vermögen, d. h. vom Ich ausgeht) ist das Ich alles; es befaßt Eine unendliche Sphäre, in welcher sich endliche Sphären (durchs Nicht-Ich beschränkt) bilden, die gleichwohl nur in der unendlichen Sphäre und durch sie möglich sind, auch alle Realität nur von dieser und in dieser erhalten [1]. (Theoretische Philosophie). In jener unendlichen Sphäre ist alles intellektual, alles absolutes Seyn, absolute Einheit, absolute Realität, in diesen alles Bedingtheit, Wirklichkeit, Einschränkung: durchbrechen wir diese Sphären (praktische

[1] Der Ausdruck vieler Schwärmer: das Sinnliche sey im Uebersinnlichen, das Natürliche im Uebernatürlichen, das Irdische im Himmlischen befaßt, leidet also eine sehr vernünftige Deutung. Ueberhaupt enthalten ihre Ausdrücke sehr häufig einen Schatz geahneter und gefühlter Wahrheit. Sie sind, nach Leibnizens Vergleichung, die güldnen Gefäße der Aegypter, die der Philosoph zu heiligerem Gebrauche entwenden muß.

Philosophie), so sind wir in der Sphäre des absoluten Seyns, in der übersinnlichen Welt, wo alles Ich außer dem Ich nichts, und dieses Ich nur Eines ist.

* * *

... Ich wünschte mir Platons Sprache oder die seines Geistesverwandten, Jacobis, um das absolute, unwandelbare Seyn von jeder bedingten, wandelbaren Existenz unterscheiden zu können. Aber ich sehe, daß diese Männer selbst, wenn sie vom Unwandelbaren, Uebersinnlichen sprechen wollten, mit ihrer Sprache kämpften — und ich denke, daß jenes Absolute in uns durch kein bloßes Wort einer menschlichen Sprache gefesselt wird, und daß nur selbsterrungenes Anschauen des Intellektualen in uns dem Stückwerk unsrer Sprache zu Hülfe kommt. Selbsterrungenes Anschauen. Denn das Unbedingte in uns ist getrübt durch das Bedingte, das Unwandelbare durch das Wandelbare, und — wie, wenn du hoffst, daß das Bedingte dir selbst wieder das Unbedingte, die Form der Wandelbarkeit und des Wechsels die Urform deines Seyns, die Form der Ewigkeit und der Unwandelbarkeit, darstellen werde? —

Weil du mit deiner Erkenntniß an Objekte gebunden bist, weil deine intellektuale Anschauung getrübt und dein Daseyn selbst für dich in der Zeit bestimmt ist, wird selbst das, wodurch du allein zum Daseyn gekommen bist, in dem du lebst und webst, denkst und erkennst, am Ende deines Willens nur ein Objekt des Glaubens für dich — gleichsam ein von dir selbst verschiedenes Etwas, das du ins Unendliche fort in dir selbst als endlichem Wesen darzustellen strebst, und doch niemals als wirklich in dir findest — der Anfang und das Ende deines Wissens dasselbe — dort Anschauung, hier Glaube!

* * *

§. 16.

Das Ich setzt sich selbst schlechthin und alle Realität in sich. Es setzt alles als reine Identität, d. h. alles gleich mit sich selbst. Die materiale Urform des Ichs ist demnach die Einheit seines

Setzens, insofern es alles sich gleich setzt. Das absolute Ich geht niemals aus sich selbst heraus.

Durch diese materiale Urform aber ist nothwendig zugleich eine formale Form des Setzens im Ich überhaupt bestimmt. Das Ich nämlich ist als Substrat der Setzbarkeit aller Realität überhaupt bestimmt. Denn, wenn das Ich materialer Inbegriff aller Realität ist (§. 8), so ist es zugleich auch formale Bedingung des Setzens überhaupt, und so erhalte ich eine bloße Form der Setzbarkeit im Ich überhaupt, die aber durch jene materiale Urform der Identität des Ichs (mittelst welcher es alle Realität sich selbst gleich, d. h. in sich selbst setzt) nothwendig bestimmt ist. Setzte nämlich das Ich nicht ursprünglich alles seiner Realität gleich, d. h. identisch mit sich, sich selbst aber als die reinste Identität, so könnte im Ich schlechterdings nichts identisch gesetzt werden, und es wäre möglich, daß A = nicht A gesetzt würde. Das Ich sey was es wolle (es ist aber nichts, wenn es nicht sich selbst absolut gleich ist, weil es nur durch sich selbst gesetzt ist), so ist, wenn es nur überhaupt identisch mit sich selbst gesetzt ist, der allgemeine Ausdruck des Setzens in ihm: A = A. Ist das Ich als identisch mit sich selbst gesetzt, so ist, abgesehen von allem dem, was das Ich ist, alles, was im Ich gesetzt ist, nicht als verschieden von sich selbst, so wie es gesetzt ist, sondern als in demselben Ich gesetzt bestimmt. Durch die reine Identität des Ichs, oder, da das Ich nur durch seine Identität ist, durch das Seyn des Ichs überhaupt, wird also ein Setzen im Ich überhaupt möglich. Wäre das Ich nicht mit sich selbst gleich, so wäre alles, was im Ich gesetzt ist, zugleich gesetzt und nicht gesetzt, d. h. es wäre gar nichts gesetzt, es gäbe keine Form des Setzens.

Allein, da das Ich alles, was es setzt, seiner Realität gleich setzt, so wird, insofern die Form des Setzens im Ich bloß durch das Ich bestimmt ist, das Gesetzte nur in der Qualität seines Gesetztseyns im Ich, d. h. nicht als etwas dem Ich Entgegengesetztes betrachtet; das Ich bestimmt durch seine Urform der Identität nichts als Realität überhaupt, und schlechterdings kein Objekt als solches,

insofern es dem Ich entgegengesetzt ist. Der Satz Ich = Ich ist also die Grundlage alles Setzens. Denn das Ich selbst heißt nur insofern gesetzt, als es nur für sich selbst und durch sich selbst gesetzt ist; alles andere aber, was gesetzt ist, ist es nur insofern, als das Ich zuvor gesetzt ist; was aber gesetzt ist, ist schlechthin gesetzt, nur insofern es dem schlechthin-gesetzten Ich gleich gesetzt, und also, da das Ich nur sich selbst gleich gesetzt seyn kann, mit sich selbst identisch ist. A = A ist insofern die allgemeine Formel des schlechthin-Setzens, weil dadurch nichts ausgesagt wird, als daß, was gesetzt ist, gesetzt sey.

Nun kann ich ins Ich setzen nach freier Willkür, ich kann nur das nicht setzen, was ich nicht setze. Ich setze also A, und, da ich es ins Ich setze, gleich irgend einer Realität = B, aber nothwendig als etwas sich selbst Gleiches, d. h. entweder als B oder als — B = C. Würd' es als B und als — B = C gesetzt, so wäre das Ich selbst aufgehoben. Insofern geht der Satz A = A als allgemeine Formel (des sich selbst gleich-Setzens) allen andern formalen Grundsätzen voraus; insofern er ein besonderer Satz — (von besonderem Inhalt) — ist, steht er unter der allgemeinen Gattung der schlechthin gesetzten, durch ihn, insofern er bloße Formel ist, bedingten Sätze.

Alle unbedingt-gesetzten Sätze, alle, deren Setzen bloß durch die Identität des Ichs bedingt ist, können analytische heißen, weil ihr Gesetztseyn aus ihnen selbst entwickelt werden kann, besser noch, thetische Sätze. Thetische Sätze sind alle, die bloß durch ihr Gesetztseyn im Ich bedingt, d. h. da alles ins Ich gesetzt wird, die unbedingt gesetzt sind. (Ich sage, gesetzt sind. Denn nur das bloße Gesetztseyn gehört zur formalen Form).

Eine einzelne Art thetischer Sätze sind identische Sätze, dergleichen A = A als besonderer Satz betrachtet ist (d. h. solche, in denen Subjekt und Prädikat dasselbe sind, deren Subjekt nur sich selbst zum Prädikat hat. So ist das Ich nur Ich, Gott nur Gott, alles aber, was in der Sphäre der Existenz liegt, hat Prädikate, die außer seinem Wesen liegen). Daß sie thetische Sätze sind, gehört zur formalen Form, daß sie identische sind, zur materialen. Identische

Sätze sind nothwendig thetische, weil in ihnen A schlechthin als solches, und, weil es A ist, gesetzt wird. Aber thetische Sätze sind nicht nothwendig identische, denn thetische Sätze sind alle, deren Gesetztseyn nicht durch ein anders Gesetztseyn bedingt ist. So kann A = B ein thetischer, obwohl kein identischer Satz seyn, wenn nämlich durch das bloße Setzen von A, B, aber nicht umgekehrt durch das bloße Setzen von B, A gesetzt ist.

Die Form der thetischen Sätze ist bloß bedingt durch die reine Identität des Ichs. Da sie also überall nur die materiale, durchs Ich bestimmte Form der Unbedingtheit formal ausdrücken, so muß auch die formale Form derselben durchaus parallel seyn der materialen Form des Ichs.

Das Ich ist bloß dadurch, daß es ist, d. h. daß es sich selbst gleich ist, also durch die bloße Einheit seiner Anschauung. Nun sind die thetischen Sätze bloß bedingt durch ihr Gesetztseyn im Ich. Das Ich aber ist bloß durch Einheit seiner Anschauung. Mithin muß das im thetischen Satze Gesetzte bloß bedingt seyn durch die im Ich bestimmte Einheit seiner Anschauung. (Wenn ich urtheile, A = B, so urtheile ich nicht von A, insofern es durch irgend etwas außer sich, sondern insofern es bloß durch sich selbst, durch Einheit seines Gesetztseyns im Ich, nicht als bestimmtes Objekt, sondern als Realität überhaupt, als im Ich überhaupt setzbar bestimmt ist. Ich urtheile also nicht, dieses oder jenes A in diesem oder jenem bestimmten Punkt des Raums oder der Zeit, sondern A, als solches, ist, insofern es A ist, durch eben die Bestimmung, durch die es A, d. h. sich selbst gleich ist, = B. — Alle numerische Bestimmung von A ist also eben dadurch ausgeschlossen, sey es nun numerische Bestimmung der Einheit oder der Vielheit. Numerische Einheit kann zwar im thetischen Satze vorkommen, aber nicht als zur Form desselben gehörig. So kann man z. B. urtheilen: der Körper A ist ausgedehnt. Soll dieser Satz ein thetischer seyn, so muß der Körper A bloß in der Einheit seines Gesetztseyns im Ich, nicht als bestimmtes Objekt, in bestimmtem Raum, gedacht werden; oder vielmehr, insofern der Satz thetisch

ist, wird A wirklich bloß in der Einheit seines Gesetztseyns gedacht. Das, was ihn zum thetischen Satz macht, ist nicht der bestimmte Körper A, sondern das Denken desselben in seiner Einheit. — Das A im thetischen Satze überhaupt ist seinem bloßen Gesetztseyn nach, also weder als Gattung, noch als Art, noch als Individuum bestimmt. Vielheit ist gesetzt, weil eins mehrmals, also nicht weil es schlechthin gesetzt ist. Der Satz also, der eine Vielheit aussagt, ist nicht nur seinem Inhalt, sondern auch der bloßen Form seines Gesetztseyns nach ein antithetischer Satz. Nur dadurch, daß dem Ich ursprünglich etwas entgegengesetzt, daß das Ich selbst als Vielheit (in Zeit) gesetzt wird, ist es möglich, daß das Ich über die Einheit des bloßen Gesetztseyns in ihm hinausgehe, und z. B. dasselbe Gesetzte mehrmals setze, oder zwei Begriffe, die nichts miteinander gemein haben, die unter keiner Einheit denkbar sind, z. B. Körper und Schwere zugleich setze.

Allgemeinheit ist empirische, d. h. durch Vielheit hervorgebrachte Einheit, also Form einer Synthesis. Allgemeine Sätze sind also weder thetische, noch antithetische, sondern synthetische Sätze.

Das Ich ist bloß dadurch, daß es alle Realität setzt. Sollen also thetische Sätze (d. h. solche, die durch ihr bloßes Setzen im Ich bestimmt sind) möglich seyn, so müssen sie schlechthin etwas setzen (bejahen). Sowie sie verneinen, ist ihr Setzen nicht durchs bloße Ich, denn das enthält keine Verneinung, sondern durch etwas außer demselben (ihm Entgegengesetztes) bedingt. (Der bejahende Satz setzt überhaupt etwas in eine Sphäre der Realität — der thetisch-bejahende Satz nur in die Sphäre der Realität überhaupt. Der verneinende Satz setzt nur überhaupt nicht in eine bestimmte Sphäre; allein da er das, was er in der einen Sphäre wegnimmt, in keine andere setzt, so nimmt er es aus der Sphäre der Realität überhaupt weg. — Das thetisch-verneinende [sonst unendliche] Urtheil nimmt A nicht nur aus einer bestimmten Sphäre weg, sondern setzt es zugleich in eine andere, jener entgegengesetzte. So z. B. der Satz: Gott ist nicht wirklich, nimmt Gott aus der Sphäre der Wirklichkeit, ohne ihn in eine andere zu

setzen; der Satz aber: Gott ist nicht — wirklich, setzt ihn zugleich in eine andere, der Sphäre der Wirklichkeit widersprechende Sphäre. Es kommt aber, um ein thetisch-verneinendes Urtheil hervorzubringen, nicht nur darauf an, daß man die Negation mit dem Prädikat willkürlich verbindet, sondern darauf, daß das Subjekt schon durch sein bloßes Setzen im Ich in eine dem Prädikat entgegengesetzte Sphäre gesetzt werde. So kann ich z. B. den verneinenden Satz: ein Zirkel ist nicht viereckigt, in kein thetisch-verneinendes Urtheil verwandeln; denn das Subjekt Zirkel ist nicht schon durch sein bloßes Gesetztseyn in eine der Sphäre des Viereckigten schlechthin entgegengesetzte Sphäre gesetzt; der Zirkel könnte eben auch fünf- oder vieleckigt seyn. Dagegen ist der Satz: ein Zirkel ist nicht süß, nothwendig ein unendliches Urtheil; denn das Subjekt Zirkel ist schon durch sein bloßes Gesetztseyn außer der Sphäre des Süßen, also in eine jener Sphäre geradezu entgegengesetzte Sphäre gesetzt. Deßwegen auch im thetisch-verneinenden Urtheil die Negation nicht bei der Kopula, sondern beim Prädikat steht, d. h. das Subjekt wird nicht nur aus der Sphäre des Prädikats hinweggenommen, sondern in eine ganz andere, jener entgegengesetzten Sphäre von Prädikat gesetzt. — Maimon war, soviel ich weiß, bis jetzt derjenige, der am bestimmtesten auf diese Unterscheidung des unendlichen Urtheils vom bejahenden und verneinenden gedrungen hat).

Das Ich ist bloß durch sich selbst. Seine Urform ist die des reinen Seyns. Soll etwas im Ich gesetzt werden, bloß weil es gesetzt ist, so muß es durch nichts außer dem Ich bedingt seyn; denn es ist bloß durch sein Gesetztseyn im Ich bedingt, und das Ich enthält nichts außer der Sphäre seines Wesens Liegendes. Thetische Sätze setzen also ein Seyn, das bloß durch sich selbst bedingt ist (keine Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, sondern bloßes Seyn).

(Die Bestimmung der Formen der Modalität ist bisher noch nicht ganz ins Reine gebracht. Die Urformen des Seyns und des Nicht-Seyns liegen zwar allen andern Formen zu Grunde. Denn in ihnen ist Thesis und Antithesis (der Widerspruch zwischen Ich und Nicht-Ich) ganz allgemein und bloß formal enthalten: sie müssen also, wenn dieser

Widerspruch durch Synthesis vermittelt wird, diese Synthesis ebenfalls ganz allgemein, und bloß formal, ausdrücken. Eben deßwegen aber gehört materiale (objektive) Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, gar nicht zu jenen ursprünglichen, aller Synthesis vorhergehenden Formen; denn sie drücken das, was jene bloß formal ausdrücken, material, d. i. in Bezug auf schon vollbrachte Synthesis, aus. Also sind sie, da Kategorien eigentlich diejenigen Formen sind, durch welche die Synthesis des Ichs und Nicht-Ichs bestimmt wird, keine Kategorien, sondern sie enthalten alle zusammen die Syllepsis, aller Kategorien. Denn da sie selbst das bloße Setzen ausdrücken, durch die Kategorien aber (der Relation, der Quantität und der Qualität) die Setzbarkeit des Nicht-Ichs im Ich vermittelt ist, so können sie nicht mehr selbst Bedingungen dieser Setzbarkeit, sondern nur Resultat der Synthesis, oder sylleptische Begriffe aller Synthesis seyn.

Reines Seyn nämlich ist ursprünglich nur im Ich, und es kann nichts unter dieser Form gesetzt werden, als was dem Ich gleich gesetzt ist; weßwegen auch einzig und allein in thetischen Sätzen reines Seyn ausgedrückt wird, weil nämlich in diesen das Gesetzte gar nicht als etwas dem Ich Entgegengesetztes, als Objekt, sondern nur als Realität des Ichs überhaupt bestimmt ist.

Die eigentliche Formel für thetische Sätze ist diese: A ist — d. h. es hat eine eigne identische Sphäre des Seyns, in die nun alles gesetzt werden kann, was bloß durch das Seyn von A, durch sein Gesetztseyn im Ich bedingt ist. Dagegen muß es ebenso eine allgemeine Formel für die Antithesis geben, die, weil A das Seyn überhaupt ausdrückt, diese seyn muß: A > — A. Dadurch nämlich wird, da A im Ich gesetzt ist, — A nothwendig außer dem Ich, unabhängig vom Ich, unter der Form des Nichtseyns gesetzt. Wie nun die erstere Formel eine ursprüngliche Thesis möglich macht, so macht diese eine ursprüngliche Antithesis möglich.

Nun ist aber eben diese ursprüngliche Thesis und Antithesis das Problem der gesammten Synthesis der Philosophie [1], und so, wie die

[1] Unter den Kategorien jeder einzelnen Form ist jedesmal die erste Ausdruck der Urform des Ichs, die zweite Ausdruck der Urform des Nicht-Ichs, die dritte

reinen Formen der Modalität die Form der Thesis und Antithesis ursprünglich und allgemein ausdrücken, müssen sie auch die Form möglicher Synthesis ursprünglich und vor aller Synthesis enthalten. Diese Form ist Bestimmung des Nichtseyns durch das Seyn, und diese liegt als ursprüngliche Form der Bestimmung aller möglichen Synthesis zu Grunde.

Reines Seyn ist nämlich nur im Ich denkbar. Das Ich ist schlechthin gesetzt. Das Nicht-Ich aber ist entgegengesetzt dem Ich, mithin ist es seiner Urform nach reine Unmöglichkeit, d. h. schlechterdings nicht im Ich setzbar. Nun soll es aber doch im Ich gesetzt werden, und dieses Setzen des Nicht-Ichs im Ich vermittelt nun die Synthesis dadurch, daß sie die Form des Nicht-Ichs selbst mit der Form des Ichs zu identificiren, d. h. das Nicht-Seyn des Nicht-Ichs durch das Seyn des Ichs zu bestimmen strebt.

Da nun reines Seyn Urform aller Setzbarkeit im Ich ist, die Setzbarkeit des Nicht-Ichs im Ich aber nur durch Synthesis vermittelt wird, so ist die Form des reinen Seyns, insofern sie dem Nicht-Ich zukommen soll, nur als Angemessenheit zur Synthesis überhaupt denkbar (nach kantischer Sprache: objektive Möglichkeit, d. i. Möglichkeit [Setzbarkeit im Ich], die einem Objekt, als solchem, zukommt, ist nur in der Angemessenheit zur Synthesis enthalten). Das Nicht-Ich nämlich ist ursprünglich für das Ich logisch unmöglich; denn für das Ich gibt es keine als thetische Sätze, das Nicht-Ich aber kann nie Inhalt eines thetischen Satzes werden, sondern widerspricht der Form des Ichs geradezu. Nur insofern das Nichtseyn des Nicht-Ichs durch das Seyn des Ichs bestimmt, d. h. insofern eine Synthesis des Seyns und Nicht-Seyns vorgenommen wird, wird das Nicht-Ich setzbar im Ich, also kann seine Möglichkeit nur als Angemessenheit zur

endlich die Synthesis, in welcher die beiden erstern vereinigt werden, und nun erst Sinn und Bedeutung in Bezug aufs Objekt erhalten. Beiläufig zu sagen bezieht sich die Form der Qualität auf die der Modalität, die Form der Quantität auf die der Relation, also sind die mathematischen Kategorien durch die dynamischen, nicht umgekehrt, bestimmt.

Syntheſis überhaupt vorgeſtellt werden: mithin wird die logiſche Möglichkeit des Nicht-Ichs durch die objektive, die formale durch die materiale bedingt.

Problematiſche Sätze ſind daher ſolche, deren logiſche Möglichkeit durch die objektive bedingt iſt, ſtehen aber in der Logik ſelbſt nur unter der reinen, aller Syntheſis vorangehenden Form des Seyns, und können unmöglich ſelbſt als beſondere Gattung aufgeſtellt werden. Denn da ſie bloß eine Ausſage der durch objektive Möglichkeit vermittelten logiſchen Möglichkeit ſind, logiſche Möglichkeit aber überall dieſelbe iſt, ſo gehören ſie nur in Rückſicht auf das, wodurch ſie problematiſche Sätze ſind, zur Logik. — Ich will die objektive Möglichkeit, inſofern ſie die logiſche vermittelt (Schema der logiſchen iſt), objektiv-logiſche Möglichkeit, Sätze, die bloß reines Seyn, reine Möglichkeit[1] ausdrücken, Eſſentialſätze, ſolche aber, die eine objektiv-logiſche Möglichkeit ausdrücken, problematiſche nennen. Die problematiſchen Sätze kommen alſo in der Logik nur inſofern vor, als ſie zugleich Eſſentialſätze ſind.

Exiſtentialſätze ſind durch die urſprüngliche Entgegenſetzung des Nicht-Ichs beſtimmt, bekommen aber nur erſt durch die Syntheſis Möglichkeit. Sie ſind alſo bedingt durch objektiv-logiſche Möglichkeit, obgleich ſie nicht bloße Möglichkeit ausſagen. Durch objektiv-logiſche Möglichkeit nämlich wird das Nicht-Ich nur in Syntheſis überhaupt geſetzt, ein Exiſtentialſatz aber ſetzt es in beſtimmte Syntheſis. Nun ſoll aber das Nicht-Ich, als zur Form des Ichs erhoben, nur durch das Schema des reinen Seyns, durch ſeine bloße Möglichkeit, d. h. durch

[1] Man ſollte das Wort logiſche, reine Möglichkeit untergehen laſſen: der Ausdruck veranlaßt nothwendig Mißverſtändniß. Es gibt eigentlich nur reale, objektive Möglichkeit; die ſogenannte logiſche Möglichkeit iſt nichts als reines Seyn, ſowie es in der Form des thetiſchen Satzes ausgedrückt iſt. Wenn man z. B. ſagt, der Satz: Ich iſt Ich, habe die Form reiner Möglichkeit, ſo iſt dieß leicht mißzuverſtehen, nicht ſo, wenn man ſagt: ſeine Form ſey die des reinen Seyns (im Gegenſatz gegen Daſeyn, oder gegen logiſche Möglichkeit, die nur durch objektive Möglichkeit bedingt iſt). S. über die Möglichkeit einer Form der Philoſophie überhaupt S. 53 ff. (dieſes Bandes S. 108 ff.).

Syntheſis überhaupt, geſetzt ſeyn, ſo wie das Ich durch Theſis überhaupt geſetzt iſt (denn wo Theſis iſt, da iſt Ich, und wo Ich iſt, da iſt Theſis). Allein die Urform des Objekts iſt Bedingtheit. Mittelſt dieſer, inſofern ſie durch das Schema der Zeit darſtellbar iſt, bekommen die Objekte nur dadurch Daſeyn, daß ſie einander wechſelſeitig ihre Stelle in der Zeit beſtimmen; ihr Daſeyn überhaupt iſt nur beſtimmt durch ihre Wirklichkeit, d. h. durch ihr Daſeyn in einer beſtimmten Syntheſis. Mithin muß hier eine neue Syntheſis eintreten, die, ſo wie Seyn und Nichtſeyn urſprünglich nur dadurch vermittelt werden konnten, daß das Nicht-Seyn durch das Seyn beſtimmt wurde, nun hinwiederum objektive Möglichkeit (das Reſultat jener Syntheſis) mit Wirklichkeit nur dadurch vermittelt, daß ſie dieſe durch jene beſtimmt. Nun iſt objektiv-logiſche Möglichkeit Geſetztſeyn in der Syntheſis überhaupt, Wirklichkeit Geſetztſeyn in beſtimmter Syntheſis: alſo muß das Nicht-Ich nur inſofern in beſtimmter Syntheſis geſetzt ſeyn, als es zugleich in Syntheſis überhaupt geſetzt iſt, d. h. es muß in aller Syntheſis geſetzt ſeyn, denn alle Syntheſis iſt gleich der Syntheſis überhaupt ſowohl als der beſtimmten Syntheſis.

* * *

Ich glaube, daß der ganze Fortgang dieſer Syntheſis, in einer Tafel vorgeſtellt, dem Leſer deutlicher wird.

Hier iſt eine

Tafel aller Formen

1.

1.

Thesis.

Absolutes Seyn, bloß in und durch das Ich ursprünglich bestimmte absolute Setzbarkeit.

2.

Antithesis.

Absolutes Nicht-Seyn, absolute Unabhängigkeit vom Ich, und nur im Gegensatz gegen dasselbe bestimmbare, absolute Nichtsetzbarkeit.

3.

Synthesis.

Bedingte, durch Aufnahme ins Ich bestimmbare Setzbarkeit, d. h. Möglichkeit des Nicht-Ichs[1]. (Diese Möglichkeit heißt, weil das Nicht-Ich nur durch Aufnahme ins Ich Objekt wird, objektivlogische Möglichkeit, und weil jene Aufnahme ins Ich nur durch vorangegangene Synthesis [mittelst der Kategorien] möglich wird, Angemessenheit zur Synthesis [den Kategorien] überhaupt, Daseyn in der Zeit überhaupt).

[1] Das Nicht-Ich ist in der ursprünglichen Entgegensetzung (Antithesis) absolute Unmöglichkeit, nun erhält es in der Synthesis zwar Möglichkeit, aber nur unbedingte, also tauscht es bedingte Möglichkeit gegen unbedingte Unmöglichkeit ein. „Entweder keine Möglichkeit, dafür aber Unbedingtheit, oder keine Unbedingtheit, dafür aber Möglichkeit! — Sollte das Nicht-Ich das Unbedingte im menschlichen Wissen seyn, so könnte es dieses nur in der ursprünglichen Entgegensetzung, d. h. insofern es schlechthin Nichts ist, seyn". (Zusatz in der ersten Aufl.)

der Modalität.

II.

1.

Thesis.

Bedingtseyn durch die Synthesis überhaupt, d. h. durch die objektive Aufnahme ins Ich. Objektiv-logische Möglichkeit, Daseyn in der Zeit überhaupt.

2.

Antithesis.

Objektives, nicht bloß durchs Ich bestimmtes Bedingtseyn, Daseyn in bestimmter Synthesis (Zeit), d. h. Wirklichkeit.

3.

Synthesis.

Bedingtseyn des (durchs Objekt bestimmten) Gesetztseyns in bestimmter Synthesis durch das (durchs Ich bestimmte) Gesetztseyn in der Synthesis überhaupt, Daseyn[1] in aller Synthesis. — Bestimmung der Wirklichkeit durch die objektiv-logische Möglichkeit — Nothwendigkeit. (Mithin geht der ganze Progressus der Synthesis 1. von Seyn und Nicht-Seyn zu Möglichkeit, 2. von Möglichkeit und Wirklichkeit zu Nothwendigkeit).

[1] Daseyn ist die gemeinschaftliche Form, unter welcher Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit stehen. Der Unterschied bei diesen ist nur die Zeitbestimmung selbst, nicht das Setzen oder Nichtsetzen in Zeit überhaupt. Daseyn überhaupt ist also Resultat der ersten Synthesis. In der zweiten wird es in der Thesis als Möglichkeit, in der Antithesis als Wirklichkeit, in der Synthesis als Nothwendigkeit bestimmt.

* * *

|Da Zeit Bedingung aller Syntheſis iſt, und eben deßwegen von der transcendentalen Einbildungskraft durch und in der Syntheſis hervorgebracht wird, ſo kann man das Ganze auch ſo darſtellen. Das Schema des reinen (außerhalb aller Zeit geſetzten) Seyns iſt Daſeyn in Zeit überhaupt (d. i. in der Handlung der Syntheſis überhaupt). Objektive Möglichkeit iſt alſo Geſetztſeyn in der Zeit überhaupt. Da das Daſeyn in der Zeit wechſelt, ſo iſt das Objekt, obgleich in der Zeit überhaupt geſetzt, doch zugleich ſetzbar und nicht ſetzbar. Um ein Objekt zu ſetzen, muß ich es in beſtimmte Zeit ſetzen, was nur dadurch möglich wird, daß ein andres ihm ſeine Stelle in der Zeit beſtimmt, und ſich die ſeine wieder von ihm beſtimmen läßt. Nun ſoll aber das Nicht-Ich bloß durch ſeine Möglichkeit, bloß durch das Schema des reinen Seyns, geſetzt werden.

Dieſem Setzen durch bloße Möglichkeit aber widerſtrebt das Schema ſeiner eigenen Form, mittelſt deſſen es nur als in beſtimmter Zeit geſetzt gedacht werden kann. Nun iſt, ſo wie Zeit überhaupt Schema der gänzlichen Zeitloſigkeit iſt, alle Zeit (d. h. die wirkliche ins unendliche fortgehende Syntheſis) hinwiederum Darſtellung (Bild)[1] der Zeit überhaupt (d. i. der Handlung der Syntheſis überhaupt), wodurch Daſeyn in der Zeit überhaupt mit Daſeyn in beſtimmter Zeit vermittelt wird. Alle Zeit alſo iſt nichts als Bild der Zeit überhaupt, und zugleich beſtimmte Zeit, weil alle Zeit ſo gut beſtimmt iſt, als ein einzelner Zeittheil. Inſofern nun das Nicht-Ich in beſtimmte Zeit geſetzt iſt, erhält es ſeine urſprüngliche Form (des Wechſels, der Vielheit, der Negabilität), inſofern es in Zeit überhaupt geſetzt iſt, drückt es die ſchematiſche Urform des Ichs aus, Subſtantialität, Einheit, Realität. Aber es iſt in beſtimmte Zeit nur inſofern geſetzt, als es zugleich in Zeit überhaupt geſetzt iſt, und umgekehrt. Seine Subſtantialität iſt nur in Bezug auf Wechſel, ſeine Einheit nur

[1] Das, was ein Schema mit ſeinem Gegenſtand vermittelt, iſt immer ein Bild. Schema iſt das in der Zeit überhaupt Schwebende, Bild das in beſtimmter Zeit Geſetzte, und doch für alle Zeit Setzbare, da hingegen der Gegenſtand ſelbſt für mich nur in beſtimmte Zeit geſetzt iſt.

in Bezug auf Vielheit, seine Realität nur in Bezug auf Negation (d. h. mit Negation — aber ins Unendliche) denkbar[1].

Anmerkungen. 1. Das Ich setzt ursprünglich, und, da es die reinste Einheit ist, alles sich gleich, nichts sich entgegen. Der thetische Satz hat also eigentlich gar keinen andern Inhalt als das Ich, denn was in ihm gesetzt ist, ist nur als Realität überhaupt als = dem Ich, in der Form seiner Identität mit dem Ich gesetzt. — Die Vernunft geht im theoretischen sowohl als praktischen Gebrauche auf nichts als absolut-thetische Sätze, = dem Satz: Ich = Ich. Im theoretischen Gebrauche strebt sie, das Nicht-Ich zur höchsten Einheit zu erheben, also seine Existenz in einem thetischen Satze zu bestimmen, = dem Satze: Ich = Ich. Bei diesem nämlich frägt es sich nicht: Ist das Ich gesetzt? sondern es ist gesetzt, weil es gesetzt ist. Also strebt das Ich, das Nicht-Ich zu setzen, weil es gesetzt ist, d. h. es zur Unbedingtheit zu erheben.

[1] Das Resultat dieser Deduktionen ist, daß nur die Formen des Seyns, des Nichtseyns und des durch Seyn bestimmten Nicht-Seyns, insofern sie vor aller Synthesis vorhergehen, aller Synthesis zu Grunde liegen und die Urform enthalten, nach der sie allein entworfen werden kann, in die Logik gehören können, daß aber die erst durch schon geschehene Synthesis möglich gewordenen schematisirten Formen der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit nur insofern in die Logik gehören, als sie selbst durch jene ursprünglichen Formen bestimmt sind. So gehören z. B. problematische Sätze nicht insofern in die Logik, als sie objektive Möglichkeit, sondern nur insofern als sie objektiv-logische Möglichkeit ausdrücken, nicht insofern als sie ein Gesetztseyn in der Synthesis überhaupt ausdrücken, sondern nur insofern, als durch diese Synthesis ihre logische Denkbarkeit überhaupt vermittelt worden ist. Kurz, die drei Formen der problematischen, assertorischen und apodiktischen Sätze gehören nur insofern in die Logik, als sie zugleich die bloße formale Form der ursprünglichen Synthesis (die Bestimmung des Nicht-Seyns durch das Seyn, Daseyn überhaupt), nicht insofern sie die materiale Form — das Daseyn in der Synthesis überhaupt, in der bestimmten Synthesis und in aller Synthesis ausdrücken *).

*) Deßwegen ist auch oben erinnert worden, daß Daseyn Resultat der ersten Synthesis überhaupt sey, und der zweiten nur formal zu Grunde liege. In dieser nämlich wird es erst material bestimmt nach seinem Verhältniß zu der durch die Kategorien vermittelten Synthesis. Mithin können die Formen der zweiten Synthesis nicht, insofern sie material, sondern nur insofern sie formal bestimmt sind, d. h. die ursprüngliche Form der ersten Synthesis, Daseyn überhaupt — gleichviel ob in Zeit überhaupt, in bestimmter Zeit, oder in aller Zeit — ausdrücken, in der Logik vorkommen. (Zusatz der ersten Aufl.)

Diese materiale Form des Strebens der Vernunft bestimmt die formale im syllogistischen Regressus; beide gehen auf ein Streben nach thetischen Sätzen. Die theoretische Vernunft nämlich strebt in ihrem materialen Gebrauche nothwendig nach einem material-thetischen Satz, dergleichen bloß der Satz Ich = Ich ist, und niemals ein andrer, der vom Nicht-Ich etwas aussagt, seyn kann, weßwegen auch jenes Streben auf Widersprüche führen muß; in ihrem formalen Gebrauche aber strebt sie nach formal-thetischen Sätzen, die eine ganze Reihe von Episyllogismen begründen. — Was der theoretischen Vernunft unmöglich war, indem sie durch ein Nicht-Ich beschränkt war, das thut nun die praktische, sie erreicht den einzigen absolut- (d. h. formal- und material-) thetischen Satz: Ich = Ich.

2. Die Form der Identität bestimmt schlechterdings kein Objekt als solches [1]. Daß aber Leibniz, und alle die Männer, die in seinem Geiste dachten, das Princip der Identität als Princip der objektiven Realität ansahen, ist bei weitem so unbegreiflich nicht, als es viele seynwollende Kenner der Philosophie zu finden schienen, von denen man es schon gewohnt ist, daß sie nichts begreiflicher finden, als was ihr Meister sagt, und nichts unbegreiflicher, als was diejenigen sagen, auf deren Wort sie nicht geschworen haben. Die Form der Identität ist für die kritische, d. h. diejenige Philosophie, die alle Realität ins Ich setzt, Princip aller Realität des Ichs, eben deßwegen aber kein Princip objektiver, d. h. nicht im Ich enthaltener Realität [2]; dagegen dem

[1] Der Grundsatz der Identität ist A = A. Nun könnte ja aber A auch gar nicht wirklich seyn, also erhellt, daß A durch die Form der Identität gar nicht seinem Gesetztseyn außer dem Ich zufolge bestimmt, sondern nur insofern es durch das Ich, d. h. gar nicht als Objekt gesetzt ist, betrachtet wird.

[2] Sie kann Princip auch der objektiven Realität werden, aber nur, insofern das Setzen derselben im Ich schon vermittelt ist, bestimmt aber alsdann diese doch nicht als objektive Realität, sondern nur in der Qualität ihres Gesetztseyns im Ich. — Der Satz des zureichenden Grundes, sagt Kant, kann gar nicht in der übersinnlichen Welt gebraucht werden, um irgend ein Objekt derselben zu bestimmen — deßwegen, weil in dieser alles absolut ist, und jener Satz nur die Form der Bedingtheit ausdrückt. Enthielte die übersinnliche Welt wirklich Objekte, und mehr als nur absolutes Ich, so würde dieser Grundsatz in ihr so

Dogmatismus eben dieselbe Form gerade umgekehrt — Princip der objektiven, aber nicht der subjektiven Realität seyn muß. Durch die Form der Identität bestimmt Leibniz das Ding an sich überhaupt, ohne Bezug auf ein Entgegengesetztes (das Ich), Kant hingegen die Realität des Ichs, ohne Bezug auf ein Entgegengesetztes, d. h. ein Nicht-Ich. Daß aber durch die Form der Identität zwar das Ding an sich überhaupt, die objektive Realität desselben, nicht aber die subjektive, d. h. die Erkenntniß des Dings an sich (das Herausgehen aus der bloßen Sphäre des Dings an sich überhaupt), bestimmt sey, erklärte Leibniz so stark und so auffallend, als Kant umgekehrt erklärte, daß durch die Form der Identität zwar die subjektive, d. h. die bloß im Ich gesetzte Realität, nicht aber die objektive, nur durch ein Herausgehen aus der Sphäre des Ichs bestimmbare Realität, bestimmt sey. Für den Dogmatismus müssen thetische Sätze nur durchs Nicht-Ich, antithetische aber und synthetische nur durchs Ich, für den Kriticismus umgekehrt thetische nur durchs Ich, antithetische und synthetische nur durchs Nicht-Ich möglich werden. Leibniz bestimmt die absolute Sphäre durchs absolute Nicht-Ich, hebt aber dadurch nicht alle Form synthetischer Sätze auf, sondern braucht sie, um aus seiner absoluten Sphäre herauszukommen, so gut als sie Kant braucht. Beide haben, um aus dem Gebiet des Unbedingten in das des Bedingten zu kommen, dieselbe Brücke nöthig. Um aus der Sphäre des Dings an sich, des schlechthin Gesetzten, in die Sphäre des bestimmten (vorstellbaren) Dings zu kommen, brauchte Leibniz den Satz des zureichenden Grundes; eben diesen — (d. h. eine Urform der Bedingtheit überhaupt) — braucht Kant, um aus der Sphäre des Ichs heraus in die Sphäre des Nicht-Ichs zu treten. Leibniz hat also den Satz der Identität so gut verstanden als Kant, und ihn für sein System so gut als dieser für das seinige zu brauchen gewußt: das, worin beide uneinig sind, ist nicht

gut als in der Welt der Erscheinungen anwendbar seyn. Kant braucht also auch diesen Grundsatz im übersinnlichen Gebiet nur polemisch, oder dann, wann er seinem Accommodationssystem zufolge von Objekten der übersinnlichen Welt spricht.

der Gebrauch desselben, sondern seine höhere Bestimmung durchs Absolute im System unsers Wissens.'

3. Für das absolute Ich gibt es keine Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit; denn alles, was das absolute Ich setzt, ist durch die bloße Form des reinen Seyns bestimmt. Für das endliche Ich aber gibt es im theoretischen und praktischen Gebrauche Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Und da die höchste Synthesis der theoretischen und praktischen Philosophie Vereinigung der Möglichkeit mit der Wirklichkeit — Nothwendigkeit ist, so kann auch diese Vereinigung als eigentlicher Gegenstand (wenn gleich nicht als letztes Ziel) alles Strebens aufgestellt werden. Für das unendliche Ich nämlich würde, wenn es überhaupt Möglichkeit und Wirklichkeit für dasselbe gäbe, alle Möglichkeit Wirklichkeit, und alle Wirklichkeit Möglichkeit seyn. Für das endliche Ich aber gibt es Möglichkeit und Wirklichkeit, mithin muß sein Streben in Bezug auf dieselbe so bestimmt werden, wie das Seyn des unendlichen Ichs bestimmt wäre, wenn es mit Möglichkeit und Wirklichkeit zu thun hätte. Also soll das endliche Ich streben, alles, was in ihm möglich ist, wirklich, und was wirklich ist, möglich zu machen. Nur für das endliche Ich gibt es ein Sollen, d. h. praktische Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, weil nämlich das Handeln des endlichen Ichs nicht durch bloße Thesis (Gesetz des absoluten Seyns), sondern durch Antithesis (Naturgesetz der Endlichkeit) und Synthesis (moralisches Gebot) bedingt ist. Also ist praktische Möglichkeit Angemessenheit der Handlung zur praktischen Synthesis überhaupt,

' Kant war der Erste, der nirgends unmittelbar, aber überall wenigstens mittelbar das absolute Ich als das letzte Substrat alles Seyns und aller Identität aufstellte und zuerst das eigentliche Problem der Möglichkeit eines noch über die bloße Identität hinaus bestimmten Etwas fixirte — auf eine Art, die — (wie soll man sie beschreiben? — wer seine Deduktion der Kategorien und die Kritik der teleologischen Urtheilskraft mit dem Geiste gelesen hat, mit dem alles von ihm gelesen werden muß, sieht eine Tiefe des Sinns und der Erkenntniß vor sich, die ihm beinahe unergründlich scheint) — auf eine Art, die nur einem Genius möglich scheint, der, gleichsam sich selbst voraneilend, von dem höchsten Punkt aus nun über eben die Stufen herabsteigt, über welche andere allmählich emporsteigen müssen. (Zusatz der ersten Aufl.)

praktische Wirklichkeit Angemessenheit der Handlung zur bestimmten moralischen Synthesis, praktische Nothwendigkeit endlich — (die höchste Stufe, die ein endliches Wesen erreichen kann) — Angemessenheit zu aller Synthesis (in einem System des Handelns, in welchem alles, was praktisch-möglich ist, wirklich, alles, was wirklich ist, zugleich auch möglich seyn muß [1]). Dagegen beim absoluten Ich gar kein Sollen

[1] Auf dem Begriff der praktischen Möglichkeit (Angemessenheit zur Synthesis überhaupt) beruht der Begriff des Rechts überhaupt und das ganze System des Naturrechts, auf dem Begriff praktischer Wirklichkeit aber der Begriff von Pflicht und das ganze System der Ethik. Nun ist für das endliche Wesen alles, was wirklich ist, auch möglich, mithin muß, wo Pflicht eintritt, auch ein Recht zu handeln eintreten, d. h. was der bestimmten (moralischen) Synthesis angemessen ist, muß auch der Synthesis überhaupt angemessen seyn, aber nicht umgekehrt. Hingegen ist im absoluten Ich gar keine Synthesis, also auch der Begriff von Pflicht und Recht nicht denkbar; allein das endliche muß denn doch so handeln, als ob es für das absolute Ich Recht und Pflicht gäbe, also seine Handlungsweise gerade so bestimmen, wie das Seyn des Unendlichen bestimmt wäre, wenn es für dasselbe Pflicht und Recht gäbe. Nun würde im absoluten Ich Pflicht und Recht identisch seyn, weil in ihm alles Mögliche wirklich, und alles Wirkliche möglich wäre. Also kann der eigentliche Gegenstand alles moralischen Strebens auch als Identificirung von Pflicht und Recht vorgestellt werden. Denn, wenn jede Handlung, wozu das freie Wesen als solches ein Recht hätte, zugleich auch Pflicht wäre, so würden seine freien Handlungen keine andre Norm mehr voraussetzen als die des moralischen Gesetzes. Deßwegen auch insbesondere das höchste Ziel, worauf alle Staatsverfassungen (die auf den Begriff von Pflicht und Recht gegründet sind) hinwirken müssen, nur jene Identificirung der Rechte und Pflichten jedes einzelnen Individuums seyn kann; denn woferne jedes einzelne Individuum nur durch Vernunftgesetze regiert würde, gäbe es im Staate schlechterdings keine Rechte, die nicht zugleich Pflichten wären, weil keiner auf irgend eine Handlung Anspruch machen würde, die nicht durch eine allgemeingültige Maxime möglich wäre, und das Individuum, wenn alle Individuen nur allgemeingültige Maximen befolgten, selbst nichts als seine Pflicht vor Augen hätte. Denn, wenn alle Individuen ihre Pflicht erfüllten, so würde kein einzelnes Individuum mehr fordern können, noch ein Recht haben, das durch die allgemeine Erfüllung der Pflicht nicht schon realisirt wäre. Recht aber hört sobald auf, als die Pflicht, die ihm entspricht, erfüllt ist; denn Möglichkeit überhaupt gilt nur so lange, als sie nicht von Wirklichkeit verdrungen ist, und, wer im Besitz der Wirklichkeit (der erfüllten Pflicht) ist, bekümmert sich nicht mehr um Möglichkeit (sein Recht). — Diese Idee lag auch der platonischen Republik zu Grunde; denn auch in dieser sollte alles praktisch

stattfindet, weil, was dem endlichen Ich praktisches Gebot ist, jenem constitutives Gesetz seyn muß, durch welches weder Möglichkeit, noch Wirklichkeit, noch Nothwendigkeit, sondern absolutes Seyn, nicht imperativ, sondern kategorisch, ausgesagt wird.

Jener Begriff des Sollens aber und der praktischen Möglichkeit setzt einen andern Begriff voraus, der zu den schwersten Problemen der ganzen Philosophie den Stoff hergegeben hat. Diese müssen hier wenigstens noch kurz berührt werden.

Gibt es nämlich für das endliche Ich eine praktische Möglichkeit, d. h. ein Sollen, so ist dieß schlechterdings nicht ohne den Begriff der Freiheit des empirischen Ichs denkbar. Schon oben (§. 8) wurde dem absoluten Ich absolute Freiheit beigelegt, d. h. Freiheit, die bloß auf sein Seyn selbst gegründet ist, die ihm nur insofern zukömmt, als es Ich schlechthin ist, das alles Nicht-Ich ursprünglich ausschließt. Diese absolute Freiheit des Ichs ist nur durch sich selbst begreiflich. Denn ein absolutes Ich, das alles Nicht-Ich ausschließt, hat insofern absolute Freiheit, die so bald aufhört unbegreiflich zu seyn, als das Ich aus der Sphäre aller Objekte, also auch aus der Sphäre aller objektiven Causalität hinweggenommen ist. Aber das Ich in die Sphäre der Objektivität versetzen, und ihm doch noch Causalität durch Freiheit zuschreiben wollen — dieß scheint ein gewagtes Unternehmen zu seyn.

Die Rede ist also hier nicht von der absoluten Freiheit des absoluten Ichs (§. 8), denn diese realisirt sich schlechthin selbst, weil sie dieselbe Causalität des Ichs ist, mittelst welcher es sich schlechthin als Ich setzt. Das Ich ist aber nur insofern Ich, als es durch sich selbst, d. h. durch absolute Causalität gesetzt ist. Also setzt das Ich, indem es sich selbst setzt, zugleich seine absolute, unbedingte Causalität. Hingegen kann sich Freiheit des empirischen Ichs unmöglich selbst realisiren, denn das empirische Ich, als solches, existirt nicht durch sich selbst,

Mögliche wirklich, alles praktisch-Wirkliche möglich seyn; eben deßwegen sollte in ihr aller Zwang aufhören, weil Zwang nur gegen ein Wesen eintritt, das sich der praktischen Möglichkeit verlustig macht. Aufhebung der praktischen Möglichkeit aber in einem Subjekt ist Zwang, denn praktische Möglichkeit ist nur durch Freiheit denkbar.

durch eigne freie Causalität. Auch könnte diese Freiheit des empirischen Ichs nicht, wie die des absoluten Ichs, absolut seyn, denn durch diese wird schlechthin und zwar bloße Realität des Ichs gesetzt, durch die Causalität jener aber soll erst die absolute Realität des Ichs hervorgebracht werden. Jene ist durch sich selbst, und absolut-unendlich, diese empirisch-unendlich, weil, eine absolute Realität hervorzubringen, eine empirisch-unendliche Aufgabe ist. Jene ist schlechthin immanent, denn sie ist nur insofern, als das Ich reines Ich, und nicht genöthigt ist aus sich selbst herauszugehen, diese ist nur als transscendentale Freiheit bestimmbar, d. h. als Freiheit, die nur in Bezug auf Objekte, obgleich nicht durch sie, wirklich ist.

Das Problem der transscendentalen Freiheit hat von jeher das traurige Loos gehabt, immer mißverstanden und immer wieder aufgeworfen zu werden. Ja, selbst nachdem die Kritik der reinen Vernunft so großes Licht darüber verbreitet hat, scheint doch bis jetzt noch der eigentliche Streitpunkt nicht scharf genug bestimmt zu seyn. Der eigentliche Streit betraf niemals die Möglichkeit absoluter Freiheit; denn ein Absolutes schließt schon durch seinen Begriff jede Bestimmung durch fremde Causalität aus; die absolute Freiheit ist nichts anders, als die absolute Bestimmung des Unbedingten durch die bloßen (Natur-) Gesetze seines Seyns, Unabhängigkeit desselben von allen nicht durch sein Wesen selbst bestimmbaren Gesetzen, von allen Gesetzen, die etwas in ihm setzen würden, was nicht schon durch sein bloßes Seyn, durch sein Gesetztseyn überhaupt, gesetzt wäre (Moralgesetzen). Die Philosophie mußte also entweder das Absolute überhaupt leugnen, oder, wenn sie dieses eingeräumt hatte, ihm auch absolute Freiheit beilegen. Der eigentliche Streit konnte also nie absolute, sondern nur transscendentale Freiheit, d. h. die Freiheit eines durch Objekte bedingten empirischen Ichs betreffen. Das Unbegreifliche ist nicht, wie ein absolutes, sondern wie ein empirisches Ich Freiheit haben solle, nicht wie ein intellektuales Ich[1] intellektual, d. h. absolut-frei seyn könne, sondern wie es

[1] Kant bemerkt sehr richtig, daß sich der Ausdruck intellektual nur auf Erkenntnisse beziehe, was aber nur Gegenstand dieser Erkenntnisse sey,

möglich sey, daß ein empirisches Ich zugleich intellektual sey, d. h. Causalität durch Freiheit habe.

Das empirische Ich existirt nur mit und durch Objekte. Aber Objekte allein würden niemals ein Ich hervorbringen. Daß das empirische Ich empirisch ist, muß es den Objekten, daß es überhaupt Ich ist, nur einer höhern Causalität verdanken. In einem System, das die Realität der Dinge an sich behauptet, ist selbst das empirische Ich unbegreiflich; denn da durch das Setzen eines absoluten, allem Ich vorhergehenden Nicht-Ichs alles absolute Ich aufgehoben ist, so begreift man nicht, wie durch dieselben Objekte nun ein empirisches Ich hervorgebracht werden soll. Noch viel weniger aber kann von transcendentaler Freiheit eines empirischen Ichs in einem solchen Systeme die Rede seyn. Wenn aber Ich als das Absolute, alles Nicht-Ich schlechthin ausschließende, gesetzt ist, so kömmt ihm nicht nur ursprünglich eine absolute Causalität zu, sondern es wird auch begreiflich, wie ein empirisches Ich, und in diesem transcendentale Freiheit wirklich sey.

Daß nämlich das empirische Ich Ich ist, verdankt es derselben absoluten Causalität, durch welche das absolute Ich Ich ist; den Objekten aber verdankt es nichts als seine Schranken und die Endlichkeit seiner Causalität. Also ist die Causalität des empirischen Ichs von der des absoluten schlechterdings nicht dem Princip (der Qualität), sondern nur der Quantität nach verschieden. Daß sie Causalität durch Freiheit ist, verdankt sie ihrer Identität mit der absoluten, daß

intelligibel genannt werden müsse. Diese Bemerkung gilt dem Dogmatismus, der, da er intelligible Objekte zu erkennen vermeint, allerdings von diesen Objekten den Ausdruck intellektual nicht gebrauchen sollte; für den Kriticismus aber (wenigstens den vollendeten) bedarf es dieser Unterscheidung nicht, da er gar keine intelligiblen Objekte zuläßt, und nur dem, was gar nicht Objekt werden kann, dem absoluten Ich, Intellektualität beilegt. Beim absoluten Ich nämlich, das nie zum Objekt werden kann, fällt das Principium essendi und cognoscendi zusammen; mithin muß man ebensowohl vom Ich als z. B. von seiner Anschauung den Ausdruck intellektual gebrauchen. Hingegen kann das empirische Ich, insofern seine Causalität in der Causalität des Absoluten befaßt ist, intelligibel heißen, weil es einerseits als Objekt, andererseits als durch absolute Causalität bestimmbar betrachtet werden muß.

sie transcendentale (empirische[1]) Freiheit ist, nur ihrer Endlichkeit: sie ist also im Princip, von dem sie ausgeht, absolute Freiheit, und wird nur erst, wenn sie auf ihre Schranken stößt, transcendental, d. h. Freiheit eines empirischen Ichs.

Diese Freiheit des empirischen Ichs ist also nur durch ihre Identität mit der absoluten begreiflich, und kann demnach durch keine objektiven Beweise erreicht werden, denn sie kommt dem Ich zwar in Bezug auf Objekte, aber doch nur insofern es in der absoluten Causalität des absoluten Ichs befaßt ist, zu. Aber ebensowenig realisirt sie sich selbst, denn als transcendentale Freiheit ist sie nur im empirischen Ich wirklich, nichts Empirisches aber realisirt sich selbst. Da sie aber nur durch die absolute Causalität möglich ist, so ist sie im empirischen Ich nur durch irgend ein Faktum realisirbar, durch welches sie als identisch mit der absoluten gesetzt wird. Allein das empirische Ich ist gerade nur durch Einschränkung des Absoluten, d. h. durch Aufhebung desselben als eines Absoluten wirklich. Insofern also das empirische Ich bloß in Bezug auf Objekte als Schranken des absoluten betrachtet wird (theoretische Philosophie), kann seine Causalität schlechterdings nicht als identisch mit der absoluten gedacht werden; soll dieß geschehen, so muß die Causalität des empirischen Ichs in Bezug (nicht auf Objekte, sondern) auf Negation aller Objekte gedacht werden. Denn Negation der Objekte ist gerade dasjenige, worin beide, absolute und transcendentale Freiheit, zusammenstimmen können. Denn empirische Freiheit kann zwar nur auf empirische (empirisch-hervorzubringende), nicht auf absolute Negation der Objekte gehen, wie die Causalität des absoluten Ichs, aber doch treffen beide in der Negation zusammen, und wenn sich eine solche Causalität des empirischen Ichs aufzeigen läßt, so ist auch erwiesen, daß sie von der absoluten Causalität nicht der Art, nicht dem Princip, sondern nur der Quantität nach (durch ihre Schranken) verschieden ist. Absolute Causalität kann im empirischen Ich nicht kategorisch gesetzt werden, denn sonst hörte

[1] Es ist schon oben §. 6, Anm. bemerkt worden, daß das Wort empirisch gewöhnlich in einem viel eingeschränktern Sinne genommen wird.

es auf empirisch zu seyn, also kann sie nur imperativ in ihm gesetzt seyn durch ein Gesetz, das Negation aller Objekte, d. h. absolute Freiheit fordert; denn absolute Causalität kann nur von einer solchen Causalität gefordert werden, die nicht selbst absolute Freiheit ist, aber doch von der absoluten nicht der Qualität, sondern nur der Quantität nach verschieden ist.

Transscendentale Freiheit ist also nicht bloß durch die Form des moralischen Gesetzes, sondern auch durch die Materie desselben realisirt. Denn das moralische Gesetz, das nur im endlichen Ich möglich ist, weil nur von diesem Identität mit dem Unendlichen gefordert werden kann, geht zwar nicht auf absolute Negation aller Objekte (constitutiv), aber doch imperativ auf bedingte, d. h. empirisch- (progressiv-) hervorzubringende Negation derselben, also auf absolute Causalität des Ichs, zwar nicht als auf etwas kategorisch Gesetztes, aber doch als auf etwas Hervorzubringendes. Solche Forderungen aber können nur an eine Causalität gemacht werden, die von der absoluten bloß durch Schranken verschieden ist, weil sie das, was diese schlechthin setzt, in sich selbst hervorbringen, d. h. durch Aufhebung ihrer Schranken setzen, soll[1].

[1] Den Unterschied der obigen Darstellung von der Reinholdischen Theorie der Freiheit wird jeder von selbst einsehen, der dem Faden unsrer Untersuchungen bis hieher gefolgt ist. Reinholds Theorie hat sehr große Verdienste, aber in seinem System (das nur vom empirischen Ich ausgeht) ist sie unbegreiflich, und es würde ihrem scharfsinnigen Urheber selbst schwer fallen, seinem Systeme Einheit und seiner Theorie der Freiheit einen durch das oberste Princip (das nicht nur dem Ganzen zu Grunde liegen, sondern durch alle einzelnen Theile des Systems hindurch herrschen soll) begründeten Zusammenhang mit seinem übrigen Systeme zu geben. — Die vollendete Wissenschaft scheut alle philosophischen Kunststücke, durch die das Ich selbst gleichsam zerlegt und in Vermögen, die unter keinem gemeinschaftlichen Princip der Einheit denkbar sind, zerspaltet wird. Die vollendete Wissenschaft geht nicht auf todte Vermögen, die keine Realität haben und nur in der künstlichen Abstraktion wirklich sind; vielmehr geht sie auf lebendige Einheit des Ichs, das in allen Aeußerungen seiner Thätigkeit dasselbe ist; in ihr werden alle die verschiedenen Vermögen und Handlungen, die die Philosophie von jeher aufgestellt hat, nur Ein Vermögen, nur Eine Handlung desselben identischen Ichs. — Selbst die theoretische Philosophie ist nur in Bezug auf

Nun ist zwar eine transscendentale Causalität des empirischen Ichs wohl begreiflich, wenn sie die unendliche selbst, nur unter den Bedingungen der Endlichkeit gedacht, ist; allein, da das empirische Ich selbst nur erscheinende Realität hat, und unter demselben Gesetze der Bedingtheit steht, unter welchem alle Erscheinungen stehen, so tritt die neue Frage ein: wie die transscendentale (durch absolute Causalität bestimmte) Causalität des empirischen Ichs mit der Naturcausalität desselben Ichs übereinstimmen könne?

In einem System, das die Realität der Dinge an sich behauptet, kann diese Frage schlechterdings nicht gelöst, ja nicht einmal aufgeworfen werden.

Denn das System, das vor allem Ich ein absolutes Nicht-Ich setzt, hebt eben dadurch das absolute Ich auf[1], weiß also nicht einmal von einer absoluten Freiheit des Ichs, geschweige denn von einer transscendentalen. Wenn aber ein solches System inconsequent genug ist, einerseits Dinge an sich, andrerseits eine transscendentale Freiheit des Ichs zu behaupten, so wird es niemals, selbst nicht durch eine prästabilirte Harmonie, die Zusammenstimmung der Naturcausalität mit der Causalität durch Freiheit begreiflich machen; denn auch eine prästabilirte Harmonie kann nicht zwei schlechthin entgegengesetzte Absoluta

dieselbe Causalität des Ichs möglich, die in der praktischen realisirt wird; denn sie dient nur dazu, die praktische Philosophie vorzubereiten und der durch diese bestimmten Causalität des Ichs ihre Objekte zu sichern. Endliche Wesen müssen existiren, damit das Unendliche seine Realität in der Wirklichkeit darstelle. Denn auf diese Darstellung der unendlichen Realität in der Wirklichkeit geht alle endliche Thätigkeit; und die theoretische Philosophie ist nur dazu bestimmt, dieses Gebiet der Wirklichkeit für die praktische Causalität zu bezeichnen und gleichsam abzustecken. Die theoretische Philosophie geht nur darum auf Wirklichkeit, damit die praktische Causalität ein Gebiet finde, worin jene Darstellung der unendlichen Realität — die Lösung ihrer unendlichen Aufgabe — möglich ist.

[1] Es ist unmöglich, daß zwei Absoluta nebeneinander bestehen. Wird also das Nicht-Ich vor allem Ich absolut gesetzt, so kann ihm das Ich nur als absolute Negation entgegengesetzt werden. Zwei Absoluta können unmöglich als solche in einer ihnen vorhergehenden oder nachfolgenden Synthesis befaßt werden; weßwegen auch, wenn das Ich vor allem Nicht-Ich gesetzt wird, dieses in keiner Synthesis als absolut (als Ding an sich) gesetzt werden kann.

vereinigen, was doch der Fall seyn müßte, da einerseits ein absolutes Nicht-Ich, andrerseits ein empirisches Ich angenommen wird, das ohne ein Absolutes unbegreiflich ist.

Wenn aber die Objekte selbst nur durchs absolute Ich (als den Inbegriff aller Realität) Realität erhalten, und daher nur in und mit dem empirischen Ich existiren, so ist jede Causalität des empirischen Ichs (dessen Causalität überhaupt nur durch die Causalität des Unendlichen möglich, und von dieser nicht der Qualität, sondern nur der Quantität nach verschieden ist) zugleich eine Causalität der Objekte, die ihre Realität gleichfalls nur dem Inbegriff aller Realität, dem Ich, verdanken. Dadurch erhalten wir ein Princip prästabilirter Harmonie, das aber bloß immanent, und nur im absoluten Ich bestimmt ist. Weil nämlich nur in der Causalität des absoluten Ichs eine Causalität des empirischen möglich ist, und die Objekte gleichfalls ihre Realität nur durch die absolute Realität des Ichs erhalten, so ist das absolute Ich das gemeinschaftliche Centrum, in welchem das Princip ihrer Harmonie liegt. Denn die Causalität der Objekte harmonirt mit der Causalität des empirischen Ichs nur deßwegen, weil sie nur in und mit dem empirischen Ich existiren; daß sie aber nur in und mit dem empirischen Ich existiren, kommt bloß daher, daß beide, die Objekte und das empirische Ich, ihre Realität nur der unendlichen Realität des absoluten Ichs verdanken.

Durch eben diese prästabilirte Harmonie läßt sich nun auch die nothwendige Harmonie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit begreifen. Denn da reine Glückseligkeit, von der allein die Rede seyn kann, auf Identificirung des Nicht-Ichs und des Ichs geht, so ist, da Objekte überhaupt nur als Modifikationen der absoluten Realität des Ichs wirklich sind, jede Erweiterung der Realität des Ichs (moralischer Fortschritt) Erweiterung jener Schranken und Annäherung derselben zur Identität mit der absoluten Realität, d. h. zu ihrer gänzlichen Aufhebung. Wenn es also fürs absolute Ich kein Sollen, keine praktische Möglichkeit gibt, so würde, wenn das Endliche jemals seine ganze Aufgabe lösen könnte, das Freiheitsgesetz (des Sollens) die Form eines Naturgesetzes (des Seyns) erhalten; und umgekehrt, da das Gesetz

seines Seyns nur durch Freiheit constitutiv geworden wäre, dieses Gesetz selbst zugleich ein Gesetz der Freiheit seyn[1]. Also ist das letzte, worauf alle Philosophie hinführt, kein objektives, sondern ein immanentes Princip prästabilirter Harmonie, in welchem Freiheit und Natur identisch sind, und dieses Princip ist nichts anderes, als das absolute Ich, von dem alle Philosophie ausging.

Gibt es für das unendliche Ich keine Möglichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit, so kennt es auch keine Zweckverknüpfung in der Welt. Gäbe es für das unendliche Ich Mechanism oder Technik der Natur, so wäre ihm Technik Mechanism und Mechanism Technik, d. h. beide fielen in seinem absoluten Seyn zusammen. Demnach muß selbst die theoretische Nachforschung das Teleologische als mechanisch, das Mechanische als teleologisch, und beides als in Einem Princip der Einheit befaßt betrachten, das sie zwar nirgends (als Objekt) zu realisiren im Stande, doch aber vorauszusetzen genöthigt ist, um die Vereinigung der beiden widerstreitenden Principien (des mechanischen und teleologischen), die in den Objekten selbst unmöglich ist, in einem über alle Objekte erhabenen Princip begreifen zu können. So, wie die praktische Vernunft genöthigt ist, den Widerstreit zwischen Freiheits- und Naturgesetzen in einem höheren Princip zu vereinigen, in welchem Freiheit selbst Natur und Natur Freiheit ist[2], muß die theoretische

[1] Hiedurch läßt sich auch die Frage beantworten, welches Ich denn eigentlich ins Unendliche fortschreiten soll? Die Antwort ist: das empirische, das aber nicht in der intelligibeln Welt fortschreitet; denn sowie es in dieser wäre, hörte es auf, empirisches Ich zu seyn, weil in der intelligibeln Welt alles absolute Einheit, also kein Fortschritt, keine Endlichkeit gedenkbar ist. Das endliche Ich ist also zwar nur durch intelligible Causalität Ich, aber als endliches Wesen, solange es endliches Wesen ist, seinem Daseyn nach nur in der empirischen Welt bestimmbar. Nun kann zwar das endliche Wesen, da seine Causalität selbst in die Linie der unendlichen fällt, die Schranken seiner Endlichkeit immer mehr erweitern; allein, da dieser Progressus die Unendlichkeit vor sich hat, ist eine immerfort größere Erweiterung derselben möglich, weil, wenn diese irgendwo aufhören könnte, das Unendliche selbst Schranken haben müßte.

[2] Hieraus erhellt auch, wie und inwiefern Teleologie das verbindende Mittelglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie seyn könne.

Vernunft in ihrem teleologischen Gebrauche auf ein höheres Princip kommen, in welchem Finalität und Mechanism zusammenfallen[1], das aber eben deßwegen schlechterdings nicht als Objekt bestimmbar seyn kann.

Was für das absolute Ich absolute Zusammenstimmung ist, ist für das endliche hervorgebrachte, und das Princip der Einheit, das für jenes constitutives Princip immanenter Einheit ist, ist für dieses nur regulatives Princip objektiver Einheit, die zur immanenten werden soll. Also soll auch das endliche Ich streben, in der Welt das hervorzubringen, was im Unendlichen Wirklich ist, und der höchste Beruf des Menschen ist — Einheit der Zwecke in der Welt zum Mechanism, Mechanism aber zur Einheit der Zwecke zu machen.

[1] Auch Spinoza wollte, daß im absoluten Princip Mechanism und Finalität der Ursachen als in derselben Einheit befaßt gedacht werden. Aber, da er das Absolute als absolutes Objekt bestimmte, konnte er freilich nicht begreiflich machen, wie teleologische Einheit im endlichen Verstande nur durch ontologische im unendlichen Denken der absoluten Substanz bestimmt sey, und Kant hat ganz Recht, wenn er sagt, der Spinozism leiste nicht, was er wolle. — Vielleicht aber sind nie auf so wenigen Blättern so viele tiefe Gedanken zusammengedrängt worden, als in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft §. 76. geschehen ist. (Statt „Finalität" Z. 2 und „Finalität der Ursachen" Z. 12 steht in der ersten Auflage „Teleologie". D. H.)

In einer Antikritik, die im Intelligenzblatt zur A. L. Z. vom Jahr 1796 steht, äußert sich Schelling über den Zweck der Schrift vom Ich folgendermaßen:

Der Zweck des Verfassers war kein anderer als dieser: die Philosophie von der Erlahmung zu befreien, in welche sie durch die unglücklichen Untersuchungen über einen ersten Grundsatz der Philosophie unausbleiblich fallen mußte, zu beweisen, daß wahre Philosophie nur mit freien Handlungen beginnen könne, und daß abstrakte Grundsätze an der Spitze dieser Wissenschaft der Tod alles Philosophirens seyen; die Frage: von welchem (abstrakten?) Grundsatze die Philosophie anfangen müsse, schien ihm eines freien Mannes, der sich selbst fühlt, unwürdig. — Indem er die Philosophie für reines Produkt des freien Menschen, gleichsam für Einen Akt der Freiheit hält,

glaubte er höhere Begriffe von ihr zu haben, als mancher weinerliche Philosoph, der von der Uneinigkeit seiner Collegen die Gräuel der französischen Revolution und alles Unglück der Menschheit ableitete, diesem Unglücke aber durch einen leeren nichtssagenden Grundsatz abhelfen wollte, in dem er sich die ganze Philosophie gleichsam eingeschachtelt dachte. — Er glaubt, daß der Mensch zum Handeln, nicht zum Speculiren geboren sey, daß also auch sein erster Schritt in der Philosophie den Antritt eines freien Wesens verkündigen müsse. Er hielt eben deßwegen sehr wenig auf geschriebene Philosophie, noch viel weniger auf einen spekulativen Satz an der Spitze der Wissenschaft; am allerwenigsten aber auf die allgemeingültige Philosophie, der sich billig nur ein Weltweiser rühmen sollte, dessen Philosophie, wie Lessings Windmühle, mit allen 32 Winden in Freundschaft lebt. Weil aber das philosophische Publicum einmal nur für erste Grundsätze Ohren zu haben schien, so konnte sein erster Grundsatz, in Bezug auf den Leser, nur ein Postulat seyn, die Forderung derselben freien That, mit der seines Erachtens erst alles Philosophiren beginnen kann. Das erste Postulat aller Philosophie, frei auf sich selbst zu handeln, schien ihm so nothwendig, als das erste Postulat der Geometrie, eine gerade Linie zu ziehen; so wenig der Geometer die Linie beweist, ebenso wenig sollte der Philosoph die Freiheit beweisen.

Indeß wird und muß die Philosophie, die doch selbst nur eine Idee ist, deren Realisirung der Philosoph selbst nur von der praktischen Vernunft erwarten kann, so lange unverständlich und sogar lächerlich bleiben, als man unfähig sich zu Ideen zu erheben, auch von Kant nicht gelernt hat, daß Ideen überhaupt nicht Gegenstände einer müßigen Spekulation, sondern des freien Handelns seyn müssen, daß das ganze Reich der Ideen nur für die moralische Thätigkeit des Menschen Realität hat, und daß der Mensch da keine Objekte mehr finden darf, wo er selbst zu schaffen, zu realisiren beginnt. Kein Wunder, daß unter den Händen eines Menschen, der Ideen theoretisch bestimmen will, alles zum Hirngespinst wird, was über die Tafel der Kategorieen hinausgeht, daß die Idee des Absoluten in seinem Kopfe einer Geschichte des

niemand gleichgilt, und daß er da, wo der andere erst recht frei sich fühlt, nichts als das große Nichts vor sich sieht, das er nicht auszufüllen weiß, und das ihm kein anderes Bewußtseyn, als das seiner eigenen Gedankenlosigkeit übrig läßt. Ein Beweis, daß sein Geist nie gelernt hat, frei auf sich selbst zu handeln, und daß er seinen Rang in der Geisterwelt nur durch ein mechanisches Denken zu behaupten weiß.

Neue Deduktion

des

Naturrechts.

1795.

Neue Deduktion des Naturrechts[1].

1. Deduktion der Rechtswissenschaft überhaupt, und ihres obersten Grundsatzes.

§. 1.

Was ich theoretisch nicht realisiren kann, soll ich praktisch realisiren. Nun ist das Unbedingte, dem die Vernunft entgegenstrebt, durch theoretische Vernunft unerreichbar, denn es kann nie Objekt für mich werden. Indem ich es als Objekt festhalten will, tritt es in die Schranken der Bedingtheit zurück. Was Objekt für mich ist, kann nur erscheinen; sobald es mehr als Erscheinung für mich ist, ist meine Freiheit vernichtet.

§. 2.

Soll ich das Unbedingte realisiren, so muß es aufhören, Objekt für mich zu seyn. Ich muß das Letzte, das allem Existirenden zu Grunde liegt, das absolute Seyn, das in jedem Daseyn sich offenbart, als identisch mit mir selbst, mit dem Letzten, Unveränderlichen in mir denken.

§. 3.

Sey! im höchsten Sinne des Worts; höre auf, selbst Erscheinung zu seyn; strebe, ein Wesen an sich zu werden! — dieß ist die höchste Forderung aller praktischen Philosophie.

[1] Diese Abhandlung erschien zuerst im Aprilheft (4ten Heft) des Philosophischen Journals vom Jahre 1796. Da die Herausgeber des genannten Journals bei der im 4ten Heft des Jahrgangs 1797 stehenden Fortsetzung dieser Abhandlung in einer Anmerkung erklären, es sey ihnen diese Schrift schon vor anderthalb Jahren zugesandt worden, so ist ihre Abfassungszeit in das Jahr 1795 zu setzen. D. H.

§. 4.

Bist du ein Wesen an sich, so kann keine entgegenstrebende Macht deinen Zustand verändern, keine deine Freiheit beschränken. Strebe daher, um ein Wesen an sich zu werden, absolut-frei zu seyn, strebe, jede heteronomische Macht deiner Autonomie zu unterwerfen, strebe, durch Freiheit deine Freiheit zur absoluten, unbeschränkbaren Macht zu erweitern.

§. 5.

Dieses Gebot ist unbedingt, weil es ein Unbedingtes fordert. Also muß auch das Streben, das es fordert, unbedingt, d. h. nur von sich selbst abhängig, und durch kein fremdes Gesetz bestimmbar seyn.

§. 6.

Soll mein Streben schlechterdings durch kein fremdes Gesetz bestimmbar seyn, so muß umgekehrt alles, was meinem Streben entgegengesetzt ist, durch mein Streben schlechthin bestimmt werden. Indem ich mich als freies Wesen ankündige, kündige ich mich an als ein Wesen, das alles Widerstrebende bestimmt, selbst aber durch nichts bestimmbar ist.

§. 7.

Ich herrsche über die Welt der Objekte; auch in ihr offenbart sich keine andre, als meine Causalität. Ich kündige mich an als Herrn der Natur, und fordere, daß sie durch das Gesetz meines Willens schlechthin bestimmt sey. Meine Freiheit weist jedes Objekt in die Schranken der Erscheinung zurück, und schreibt ihm eben damit Gesetze vor, über die es nicht treten darf. Nur dem unveränderlichen Selbst kömmt Autonomie zu, alles, was nicht dieses Selbst ist — alles was Objekt werden kann — ist heteronomisch, ist Erscheinung für mich. Die ganze Welt ist mein moralisches Eigenthum.

§. 8.

Soll ich in der Welt der Erscheinungen herrschen und die Natur nach moralischen Gesetzen regieren, so muß die Causalität der Freiheit durch physische Causalität sich offenbaren[1]. Nun kann sich

[1] Der eigentliche Ausdruck, der hieher gehört! Ueber seinen Sinn und Gehalt wird sich der Verfasser anderswo erklären. Wer Jacobi verstanden hat, dem kann er nicht fremd seyn.

Freiheit überhaupt nur durch ursprüngliche Autonomie ankündigen. Also muß diese physische Causalität, ob sie gleich dem Objekt nach heteronomisch, d. h. nur durch Naturgesetze bestimmbar ist, doch ihrem Princip nach autonomisch, d. h. durch kein Naturgesetz erreichbar seyn. Sie muß Autonomie und Heteronomie in sich vereinigen.

§. 9.

Diese Causalität heißt Leben. — Leben ist die Autonomie in der Erscheinung, ist das Schema der Freiheit, insofern sie in der Natur sich offenbart. Ich werde daher nothwendig lebendiges Wesen.

§. 10.

Wo meine physische Macht hinreicht, gebe ich allem Existirenden meine Form, dringe ihm meine Zwecke auf, gebrauche es als Mittel meines unbeschränkten Willens.

§. 11.

Wo meine physische Macht nicht hinreicht, ist nur physischer Widerstand: es kann keinen moralischen für mich in der Natur geben. Was physisch-unmöglich ist, ist doch moralisch-wirklich, und was moralisch-wirklich ist, mag immerhin physisch-unmöglich seyn, in der moralischen Welt ist meine That vollbracht.

§. 12.

Wo meine physische Macht Widerstand findet, ist Natur. Ich erkenne die Uebermacht der Natur über meine physische Kraft: ich beuge mich vor ihr als Sinnenwesen, ich kann nicht weiter.

§. 13.

Wo meine moralische Macht Widerstand findet, kann nicht mehr Natur seyn. Schauernd stehe ich still. Hier ist Menschheit! ruft es mir entgegen, ich darf nicht weiter.

§. 14.

Meine Freiheit kann in ihrer Uneingeschränktheit nur als eine Macht gedacht werden, die jede entgegenstrebende Causalität aufhebt. Wo sie also aufhört uneingeschränkt zu seyn, muß ihr eine andre unbedingte Causalität gegenüber stehen.

§. 15.

Indem ich meine Freiheit beschränkt fühle, erkenne ich, daß ich nicht allein bin in der moralischen Welt, und mannichfaltige Erfahrungen beschränkter Freiheit lehren mich, daß ich in einem Reich moralischer Wesen bin[1], denen allen dieselbe unbeschränkte Freiheit zukömmt.

§. 16.

Diese Causalität ist eben deßwegen unbeschränkt, weil sie nirgends ihr Ziel *vor* sich hat, weil ihr Ziel nirgends *objektiv* bestimmt ist. Sie geht auf Unbedingtheit, aber sie setzt diese nicht *voraus*, sondern strebt nur, sie durch eine unendliche Handlung zu realisiren.

§. 17.

Ihr letztes Ziel ist nicht objektiv, also nicht *empirisch*. Aber weil sie nur in einer unendlichen *Zeitreihe* ihm entgegenstrebt, ist ihr *Streben empirisch*.

§. 18.

Obgleich das letzte Ziel aller moralischen Wesen intellektual und also *identisch* ist, ist doch ihr Streben, als ein empirisches Streben (§. 17), *nicht-identisch*.

§. 19.

Hätten alle moralischen Wesen das höchste Ziel erreicht, so wäre ihre Causalität Eine und dieselbe, kein Widerstreit, sondern absolute Uebereinstimmung.

§. 20.

Da sie ihm aber alle nur in *der Zeit* entgegenstreben, so ist ihre Causalität so mannichfaltig (nicht-identisch), als die Objekte der empirischen Welt.

[1] Daß sich ein Wesen, das der äußern Gestalt nach mir ähnlich ist, nach *Zweck* und *Absicht* von mir *bestimmen* läßt, beweist noch nicht, daß ich einen *Menschen* vor mir habe; denn dieses Wesen könnte auch bloß ein gelehriges Thier seyn. Dieser Satz wird durch die Erfahrung bestätigt, daß diejenigen, die mit ihren Forderungen niemals Widerstand im Willen eines andern finden, endlich alle Achtung für dieses folgsame Geschlecht und zuletzt für die Menschheit selbst verlieren. Nur dann, wann ich mich an den *Willen* eines andern wende, und dieser mit einem kategorischen *Ich will nicht!* meine Forderungen zurückschlägt, oder seine Freiheit nur um den Preis der meinigen feil bietet, erkenne ich, daß hinter diesem Antlitz Menschheit und in dieser Brust Freiheit wohnt.

§. 21.

Also wird die unbedingte Causalität der moralischen Wesen im empirischen Streben widerstreitend, und ich fange an, meine Freiheit der Freiheit aller übrigen entgegenzusetzen.

§. 22.

Nur, indem ich meine Freiheit im Widerstreit gegen andre Causalitäten denke, die ihr gleich sind, wird sie zu meiner Causalität, d. h. zu einer Causalität, die nicht die Causalität der moralischen Wesen überhaupt (der gesammten moralischen Welt) ist. Ich werde moralisches Individuum.

§. 23.

Ich kann nicht aufhören meine Freiheit zu behaupten, solange die Forderung: Strebe nach Unbedingtheit! noch nicht erfüllt ist. Aber ich kann meine Freiheit nicht behaupten, ohne sie zugleich der Freiheit andrer, insofern sie der meinigen im empirischen Streben widerstreitet, schlechthin entgegenzusetzen. Also ist die Individualität meines Willens selbst durch jene höchste Forderung der praktischen Vernunft sanctionirt.

§. 24.

Aber eben diese Forderung ergeht an alle moralischen Wesen. Jedes moralische Wesen — soll nicht, aber muß — Individuum bleiben, solange es noch jene Forderung erfüllen soll.

§. 25.

Aber es ist unmöglich, daß jedes moralische Wesen seine Freiheit behaupte, solange die unbedingte Freiheit der moralischen Wesen im empirischen Streben widersprechend ist.

§. 26.

Zwar kann sich absolute Causalität, rein gedacht, nie widersprechen. Aber absolute empirische Causalität im einen hebt alle empirische Causalität im andern auf. Empirisch-unbeschränkte Aktivität in einem setzt empirisch-unbeschränkte Passivität im andern.

§. 27.

Nun muß aber doch jedes moralische Wesen seine Freiheit überhaupt behaupten. Dieß ist aber nicht anders möglich, als insofern

jedes moralische Wesen auf unbeschränkte empirische Freiheit Verzicht thut. Denn unbeschränkte empirische Freiheit führt auf unendlichen Widerstreit in der moralischen Welt (§. 26).

§. 28.

Also muß jedes moralische Wesen seine unbeschränkte empirische Freiheit aufgeben, um seine Freiheit überhaupt zu retten: es muß aufhören, sich durch sein Streben, insofern es empirisch ist, als Individuum zu erklären, um sich durch sein Streben überhaupt als solches zu behaupten.

§. 29.

Denken wir uns, daß alle moralischen Wesen streben ihre Individualität zu behaupten, so muß dieses allgemeine Streben aller moralischen Wesen nach Individualität überhaupt das Streben jedes einzelnen nach empirischer Individualität so einschränken, daß das empirische Streben aller andern zugleich mit dem seinigen bestehen könne.

§. 30.

Denken wir uns, daß alle moralischen Wesen überhaupt wollen, so muß dieses allgemeine Wollen aller moralischen Wesen das empirische Wollen jedes einzelnen Individuums so einschränken, daß das Wollen aller übrigen zugleich mit seinem Wollen bestehen könne.

§. 31.

Hier treten wir aus dem Gebiet der Moral in das der Ethik. Die Moral überhaupt stellt ein Gebot auf, das sich nur ans Individuum wendet und nichts als die absolute Selbstheit des Individuums fordert; die Ethik, ein Gebot, das ein Reich moralischer Wesen voraussetzt und die Selbstheit aller Individuen durch die Forderung, die sie ans Individuum macht, sichert.

§. 32.

Das Gebot der Ethik also muß nicht den Ausdruck des individuellen, sondern den Ausdruck des allgemeinen Willens enthalten.

§. 33.

Aber dieses Gebot der Ethik (§. 32) ist doch nur abhängig von dem höhern Gebot der Moral (§. 3). Die Ethik stellt nur deßwegen

den allgemeinen Willen als Gesetz auf, um durch den allgemeinen Willen den individuellen zu sichern. Nicht weil ich mich dem allgemeinen Willen unterwerfe, mache ich Anspruch auf Individualität, sondern, weil und insofern ich Anspruch auf Individualität mache, unterwerfe ich mich dem allgemeinen Willen. Der allgemeine Wille ist bedingt durch den individuellen, nicht der individuelle durch den allgemeinen.

§. 34.

Das, was den allgemeinen Willen bestimmt, ist die Form des individuellen Willens (Freiheit) überhaupt, abgesehen von aller Materie des Wollens. Also ist die Materie des allgemeinen Willens bestimmt durch die Form des individuellen Willens, nicht umgekehrt.

§. 35.

Die Form des allgemeinen Willens ist Freiheit überhaupt, die Materie Moralität. Also ist die Freiheit nicht abhängig von der Moralität, sondern die Moralität von der Freiheit. Nicht weil und insofern ich moralisch bin, bin ich frei, sondern weil und insofern ich frei seyn will, soll ich moralisch seyn.

§. 36.

Das Problem aller Ethik also ist dieses, die Freiheit des Individuums durch die allgemeine Freiheit, den individuellen Willen durch den allgemeinen zu erhalten, oder — (da der Wille des Individuums dem Willen aller übrigen, nur insofern er empirisch [material] wird, widersprechen kann) — den empirischen Willen aller und den empirischen Willen des Individuums übereinstimmend zu machen.

§. 37.

Denke ich mich als Individuum im Gegensatz gegen alle übrigen Individuen, so fragt sich, ob der empirische Wille aller übrigen mit meinem Willen, oder mein individueller Wille mit dem Willen aller übrigen identisch werden soll?

§. 38.

Soll der Wille aller übrigen mit meinem Willen, als solchem, identisch werden, so hebe ich eben dadurch den Willen aller übrigen, als Individuen, auf, d. h. der allgemeine Wille ist *nicht* bedingt durch den individuellen Willen (§. 33); die Annahme widerspricht sich selbst.

§. 39.

Soll umgekehrt *mein Wille*, insofern er *individueller* Wille ist, durch den Willen aller übrigen bestimmt werden, so ist der individuelle Wille *bedingt* durch den allgemeinen; was abermals unmöglich ist (§. 33).

§. 40.

Also kann keiner von beiden Fällen, oder müssen *beide* stattfinden. Beide aber können nur dann stattfinden, wenn der Wille des Individuums und der Wille aller Wechselbegriffe sind, d. h. wenn der Wille aller zugleich der Wille des Individuums und der Wille des Individuums zugleich der Wille aller ist.

§. 41.

Nur dadurch, daß der individuelle und allgemeine Wille Wechselbegriffe werden, erfülle ich die Bedingung unter der allein ein ethisches Gebot stattfindet (§. 33). Ich soll nicht handeln, wie die übrigen alle handeln; sondern, wie *ich* handle, sollen alle übrigen handeln. Aber damit alle übrigen handeln, wie ich handle, soll ich handeln, wie alle übrigen handeln können. Nur durch den Beitritt des Willens *aller* übrigen zu meinem Willen, wird mein Wille Wille *aller*, nur durch den Beitritt *meines* Willens zum Willen aller übrigen, wird ihr Wille Wille jedes Individuums, wie Einheit nur durch Hinzusetzung der Vielheit, und Vielheit nur durch Hinzusetzung der Einheit — *Allgemeinheit* wird.

§. 42.

Nur indem ich den Willen überhaupt als ursprünglich *absolut* denke, kann ich den Willen aller übrigen als auf die Bedingung des meinigen, und den meinigen als auf die Bedingung des Willens aller übrigen eingeschränkt denken. Also setzt selbst die Einschränkung des

individuellen Willens durch den allgemeinen Willen die ursprüngliche Uneingeschränktheit des Willens voraus.

§. 43.

Nur indem ich meinen Willen auf die Bedingung des Willens aller übrigen und den Willen aller übrigen auf die Bedingung des meinigen einschränke, kann ich den Willen überhaupt als absolut denken, und das Problem des absoluten Willens, so wie es die Moral aufstellt, löst sich in der Ethik durch allgemeine Uebereinstimmung des Willens aller Individuen.

§. 44.

Also ist der individuelle Wille durch den allgemeinen Willen nur insofern eingeschränkt, als er durch diese Einschränkung absolut wird, und er ist nur insofern absolut, als er auf die Bedingung des allgemeinen Willens eingeschränkt ist.

§. 45.

Das höchste Gebot aller Ethik ist dieses: handle so, daß dein Wille absoluter Wille sey; handle so, daß die ganze moralische Welt deine Handlung (ihrer Materie und Form nach) wollen könne; handle so, daß durch deine Handlung (ihrem Inhalt und ihrer Form nach) kein vernünftiges Wesen als bloßes Objekt, sondern als mithandelndes Subjekt gesetzt werde.

§. 46.

Insofern ich diesem Gesetze gemäß handle, verleugne ich meine Individualität, d. h. ich höre auf, meine Freiheit der Freiheit andrer moralischen Wesen entgegenzusetzen. Aber ich höre nur deßwegen auf, meine Freiheit der Freiheit anderer moralischen Wesen entgegenzusetzen, damit umgekehrt diese aufhören, ihre Freiheit der meinigen entgegenzusetzen.

§. 47.

Da nämlich der allgemeine Wille bedingt ist durch den individuellen (§. 33), nicht umgekehrt, so kann der allgemeine Wille auch nur insofern die Materie meiner Handlung bestimmen, als er durch den individuellen Willen bedingt ist, d. h. ich kann mich dem allgemeinen

Willen nur insofern unterwerfen, als ich durch ihn den individuellen Willen behaupte.

§. 48.

Da ich mich überhaupt nur insofern als Individuum denke, insofern meiner Freiheit eine andre Freiheit entgegengesetzt ist (§. 22), so kann ich auch meinen Willen als solchen nur im Gegensatz gegen einen andern Willen behaupten.

§. 49.

Ich behaupte die Individualität meines Willens insbesondere:

a) gegen den allgemeinen Willen, zwar nicht der Materie, aber doch der Form nach:

Ich bestimme die Materie meines Willens durch den allgemeinen Willen, damit der Wille aller andern durch die Form meines Willens bedingt sey.

Denn nur die Materie meiner Handlung (das was durch sie geschieht), nicht die Form derselben (Freiheit des Wollens) ist abhängig vom allgemeinen Willen.

Und umgekehrt: Zwar nicht die Materie, aber die Form meines Willens (Freiheit) bedingt die Materie des allgemeinen Willens.

§. 50.

Ich behaupte die Individualität meines Willens

b) im Gegensatz gegen individuellen Willen:

Mein Wille unterwirft sich dem allgemeinen Willen, damit er keinem individuellen unterthan sey.

Oder: Ich lege mir selbst den allgemeinen Willen als Gesetz auf, damit mein Wille jedem andern Willen Gesetz sey.

§. 51.

Ich behaupte eben damit die Individualität meines Willens

1) im Gegensatz gegen Willen überhaupt.

Mein Wille unterwirft sich dem allgemeinen Willen, damit seinem Streben überhaupt kein andres Streben,

seinem Wollen überhaupt kein andres Wollen entgegengesetzt sey, d. h. damit er zur absoluten, unbeschränkbaren Macht werde (§. 45).

§. 52.

Also kann die Ethik die Individualität meines Willens der Materie nach nicht schlechthin aufheben, ohne sie zugleich der Form nach schlechthin zu behaupten; und der Ethik, d. h. demjenigen Theile der Moral, welcher Allgemeinheit des Willens der Materie nach fordert, muß eine andre Wissenschaft entgegenstehen, welche Individualität des Willens der Form nach behauptet.

§. 53.

Diese problematisch angenommene Wissenschaft muß schlechterdings nur im Gegensatz gegen die Ethik bestimmbar seyn, und alle ihre Probleme müssen sich aus dieser Antithese ableiten lassen.

§. 54.

Die Ethik fordert: daß der individuelle Wille mit dem allgemeinen identisch sey. Nun kann aber individueller Wille von allgemeinem Willen nur insofern verschieden seyn, als er material bestimmt ist (§. 26); also kann auch Identität des individuellen Willens mit dem allgemeinen nicht gefordert werden, ohne daß die Materie des individuellen Willens, als solchen, aufgehoben wird, d. h. ohne daß ich dem individuellen Willen der Materie nach zuwider handeln solle; daß ich aber dem individuellen Willen zuwider handle, kann nur geboten, nur imperativ (durch ein Sollen) gefordert werden.

§. 55.

Dagegen, daß ich der Form des individuellen Willens gemäß handle, kann nicht gefordert werden. Denn daß ich überhaupt bin, und daß ich bin, wer ich bin, ist die unbedingte Behauptung, die allen kategorischen Behauptungen zu Grunde liegt.

§. 56.

Der Satz also, welcher die Individualität des Willens behauptet, wäre ein theoretischer, schlechthin kategorischer Grundsatz, stünde ihm

nicht in der Ethik ein Gebot gegenüber, das den individuellen Willen, als solchen, der Materie nach aufhebt (§. 54).

§. 57.

Also kann dieser Satz die Individualität des Willens der Form nach nicht schlechthin behaupten, ohne sie zugleich im Bezug auf jenes Gebot als bloße Möglichkeit zu behaupten. Denn sonst müßte er sie in Bezug auf jenes Gebot, entweder als Wirklichkeit oder als Unmöglichkeit behaupten. Keines von beiden aber kann stattfinden.

§. 58.

Würde er sie durch jenes Gebot als wirklich-gesetzt behaupten, so würde er sie als geboten behaupten. Individualität des Willens aber kann überhaupt nicht geboten werden (§. 55).

§. 59.

Würde er sie in Bezug auf jenes Gebot als unmöglich behaupten, so würde er sie als durch dasselbe schlechthin aufgehoben behaupten; was abermals undenkbar ist (§. 52).

§. 60.

Der Satz also, welcher die Individualität des Willens behauptet, ist an und für sich selbst ein kategorisch-theoretischer Satz (Ich bin Ich!). Derselbe Satz aber, insofern er sie in Bezug auf das Gebot behauptet, das die Individualität des Willens der Materie nach aufhebt, ist ein problematisch-praktischer Satz, der die Individualität des Willens der Form nach bloß zuläßt.

§. 61.

Nun soll aber die problematisch-angenommene Wissenschaft, welche die Individualität des Willens behauptet (§. 52), wirklich nur im Gegensatz gegen die Wissenschaft, welche die Individualität des Willens aufhebt, aufgestellt werden (§. 52): also kann auch in jener Wissenschaft die Individualität des Willens der Form nach bloß als praktische Möglichkeit behauptet werden.

§. 62.

Möglich überhaupt heißt das, was zwar nicht schlechterdings ist, aber eben deßwegen nicht unter bestimmter Bedingung ist;

wirklich dasjenige, was zwar ist, aber eben deßwegen nur unter bestimmter Bedingung ist. Was das Mögliche an Existenz verliert, gewinnt es an Unbedingtheit, und was das Wirkliche an Existenz gewinnt, verliert es an Unbedingtheit.

§. 63.

Möglichkeit, praktisch (in Bezug auf die Ethik) gedacht, ist daher dasjenige, was zwar (praktisch) nicht schlechthin ist, aber eben deßwegen auch nicht unter der bestimmten Bedingung eines Gebotes ist; Wirklichkeit, gleichfalls praktisch gedacht, das zwar ist, aber auch nur unter der bestimmten Bedingung eines Gebotes ist (nur deßwegen ist, weil es seyn soll).

§. 64.

Das, was praktisch-wirklich ist, soll ich; und was ich soll, ist pflichtmäßig, angemessen der Pflicht. Pflicht ist dasjenige, was schlechthin ist, weil es seyn soll.

§. 65.

Das, was theoretisch-möglich ist, kann ich; was praktisch-möglich ist, darf ich. Was ich darf, heißt nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch recht überhaupt, und die praktische Möglichkeit selbst, wodurch etwas recht wird, heißt das Recht überhaupt. Recht nämlich ist das, was zwar nicht nothwendig praktisch-wirklich ist, aber eben deßwegen auch nicht unter der bestimmten Bedingung eines Gebotes steht.

§. 66.

Ich soll daher alles, was Pflicht, was Gebot ist (§. 64). Der Satz aber, der allein ein Gebot aussagen kann, ist der Satz, der meinen Willen der Materie nach aufhebt (§. 54); nun wird mein Wille der Materie nach aufgehoben durch den allgemeinen Willen, also ist alles Pflicht, was der Materie des allgemeinen Willens gemäß ist.

§. 67.

Ich darf alles, was recht, was praktisch-möglich ist (§. 65). Der Satz aber, der allein eine praktische Möglichkeit aussagen kann, ist der Satz, der Individualität des Willens der Form nach (im Gegensatz

gegen die Nichtindividualität des Willens der Materie nach), behauptet (§. 57). Also ist alles praktisch-möglich, was die Individualität des Willens der Form nach in mir behauptet, oder, da die Individualität des Willens Form des Willens überhaupt ist, so ist alles praktisch-möglich, d. h. Recht, was der Form des Willens überhaupt, oder (was dasselbe ist) der Form des allgemeinen Willens, gemäß ist.

§. 68.

Die oben problematisch angenommene Wissenschaft also, welche mich lehrt, die Individualität des Willens zu behaupten, könnte allein die Wissenschaft des Rechts überhaupt seyn, und der oberste Grundsatz aller Rechtsphilosophie wäre dieser:

Ich habe ein Recht zu allem, wodurch ich die Individualität meines Willens der Form nach behaupte, oder:

Ich habe ein Recht zu allem, was der Form des Willens überhaupt gemäß ist (ohne welches der Wille aufhören müßte, Wille zu seyn).

§. 69.

Die Wissenschaft des Rechts (welche lange von der Moral gar nicht getrennt und bis jetzt noch in Rücksicht auf das Verhältniß zu dieser Wissenschaft völlig unbestimmt war) behauptet sich demnach einzig und allein im Gegensatz gegen die Wissenschaft der Pflicht.

§. 70.

Denn Wille überhaupt kann nur im Gegensatz gegen den allgemeinen Willen individuell werden, so wie der allgemeine Wille nur im Gegensatz gegen individuellen Willen allgemeiner Wille ist. Ohne diesen Gegensatz fände nur Ein absoluter Wille statt, der weder individuell noch allgemein heißen könnte.

§. 71.

Das Problem aller Moralphilosophie ist ein absoluter Wille. Dieser kann in einer moralischen Welt nur durch Vereinigung der höchsten Individualität mit der höchsten Allgemeinheit des Willens erreicht werden.

Ein Wille aller würde zugleich die unbeschränkteste Freiheit und die höchste Gesetzmäßigkeit befassen.

§. 72.

Die Ethik löst das Problem des absoluten Willens dadurch, daß sie den individuellen Willen mit dem allgemeinen, die Rechtswissenschaft dadurch, daß sie den allgemeinen Willen mit dem individuellen identisch macht. Hätten je beide ihre Aufgabe vollkommen gelöst, so würden sie als entgegengesetzte Wissenschaften aufhören.

§. 73.

Da die problematisch-bejahenden Grundsätze des Rechts nur im Gegensatz gegen den allgemeinen Willen (die Pflicht) bestimmbar sind, so können sie in der Pflichtenlehre nur als kategorisch-verneinende Grundsätze aufgestellt werden. Was die Rechtslehre als möglich zuläßt, davon kann in der Pflichtenlehre (die kategorisch verfährt) nur das Gegentheil imperativ verneint werden. — Möglichkeit kann nur problematisch bejaht, aber kategorisch nur verneint werden.

§. 74.

In der Ethik also kann der oberste Grundsatz alles Rechts nur negativ lauten:

Du darfst schlechterdings nichts, wodurch die Individualität des Willens der Form nach aufgehoben wird; oder

Du darfst schlechterdings nichts, wodurch der Wille überhaupt (der Form nach) aufgehoben wird.

§. 75.

Diese verneinenden Imperative können daher in der Rechtslehre gar nicht vorkommen, weil in ihr überhaupt keine Gebote (weder bejahende noch verneinende) vorkommen können (§. 55).

2. Analyse des obersten Grundsatzes, und Deduktion der ursprünglichen Rechte.

§. 76.

So wie die theoretische Philosophie durch eine Reihe von Synthesen zur höchstmöglichen Synthesis aufsteigt, so steigt umgekehrt die

praktische Philosophie durch eine Reihe von Analysen zur absoluten Thesis herab, und, so wie der Gang der theoretischen Philosophie synthetisch ist, muß der Gang der praktischen Philosophie analytisch seyn.

§. 77.

Alle ursprünglichen Rechte müssen aus dem Begriff von Recht überhaupt analytisch abgeleitet werden. Denn Recht überhaupt, der bloßen Form nach, ist identisch mit dem Recht der Materie nach, weil die Materie des Rechts bestimmt ist durch die Form des Rechts, nicht umgekehrt.

A.

§. 78.

Ich darf überhaupt, und ich darf etwas. Man kann also unterscheiden zwischen Materie und Form des Dürfens.

§. 79.

Die Form des Dürfens ist praktische Möglichkeit. Praktische Möglichkeit aber ist nichts anderes, als Unabhängigkeit des individuellen Willens vom allgemeinen (weil nur im Gegensatz gegen den allgemeinen Willen irgend etwas als praktische Möglichkeit, und umgekehrt nur im Gegensatz gegen den individuellen Willen irgend etwas als praktische Unmöglichkeit bestimmt werden kann). Eben dieß aber (Unabhängigkeit vom allgemeinen Willen) ist die Materie alles Rechts. Denn Recht der Materie nach ist nichts anderes, als das, was unabhängig, ja sogar im Gegensatz gegen den allgemeinen Willen durch die bloße Form des individuellen Willens geschieht.

§. 80.

Also ist die Materie des Dürfens bestimmt durch die Form des Dürfens, nicht umgekehrt; und der oberste Grundsatz des Rechts könnte auch so ausgedrückt werden:

Alles ist praktisch-möglich, wodurch praktische Möglichkeit überhaupt (Individualität des Willens der Form nach) behauptet wird; oder:

Ich darf alles, wodurch ich das Dürfen überhaupt (der Form nach) behaupte.

§. 81.

Würde die Materie des Dürfens nicht bestimmt durch die Form desselben, so würde sie nicht durch den individuellen Willen bestimmt (§. 79) — also durch den allgemeinen; was widersprechend ist, da Dürfen überhaupt nur im Gegensatz gegen den allgemeinen Willen denkbar ist (§. 79).

§. 82.

Ist die Materie des Dürfens bestimmt durch die Form des Dürfens, so kann ich die Form des Dürfens nicht behaupten, ohne zugleich die Materie desselben zu behaupten.

§. 83.

Indem ich also unmittelbar ein Recht habe an die Form meines Willens, habe ich nothwendig auch mittelbar eines an die Materie desselben.

§. 84.

Indem ich die Materie meines Willens behaupte, behaupte ich auch die Form desselben, und umgekehrt; und indem die Materie meines Willens als solche aufgehoben wird, wird auch die Form desselben aufgehoben.

§. 85.

Die Form meines Wollens überhaupt ist Freiheit. Freiheit nun kommt dem Willen schlechthin zu, insofern er immer das Subjekt, nie das Objekt einer Bestimmung ist, d. h. insofern er nicht durch die Materie (das Objekt) seines Wollens, sondern diese immer durch ihn bestimmt ist[1].

[1] Was aus diesem Satz für die Theorie der Verträge u. s. w. folgt, überlasse ich der Beurtheilung meiner Leser. Nur so viel bemerke ich. Da niemals die Materie meines Willens den Willen selbst bestimmen kann, und dieser jeder objektiven Bestimmung ins Unendliche fort entflieht, so müßte, um einen Vertrag sicher zu machen, eine unendliche Reihe von Verträgen angenommen werden, deren jeder den vorhergehenden bestätigte, selbst aber einer neuen Bestätigung bedürfte. Allein, daß ich in dieser unendlichen Reihe von Verträgen immer mit mir selbst einstimmend sey, ist bloße Forderung der Moral. Ob wir aber, solange Moralität — Streben nach Uebereinstimmung mit sich selbst — noch

§. 86.

Freiheit, insofern sie überhaupt und an sich betrachtet kein Objekt irgend einer Bestimmung seyn kann, kann auch niemals Objekt einer Handlung seyn, durch welche sie aufgehoben würde. Dagegen kann die Materie (das Objekt) meiner Freiheit hinwiederum das Objekt einer entgegengesetzten Freiheit werden, d. h. sie kann als Materie meines Willens aufgehoben werden.

§. 87.

Also kann die Form meines Willens nur aufgehoben werden, insofern man die Materie desselben aufhebt, und die Materie meines Willens kann nicht aufgehoben werden, ohne daß zugleich die Form desselben aufgehoben wird.

§. 88.

Da nun das Problem der gesammten Rechtsphilosophie kein anderes ist, als die Form des individuellen Willens zu behaupten, diese aber gegen jeden widerstrebenden Willen nicht anders als durch ihre Materie behauptet werden kann, so ist der unmittelbarste Grundsatz alles Rechts, der aus dem obigen herfließt, dieser:

Du darfst alles, wodurch du die Materie deines Willens, insofern sie durch die Form desselben bedingt ist, behauptest.

§. 89.

Das Recht auf die Materie gilt also nur insofern, als es durch das Recht auf die Form bedingt ist; ich darf die Materie meines Willens nur insofern behaupten, als ich dadurch zugleich die Form des Willens behaupte.

§. 90.

Die Form des Willens behauptet sich nur im Gegensatz gegen die Materie des Willens, d. h. nur insofern, als diese durch sie schlechthin

nicht Verträge heiligt, an dem Eigennutz der Menschen (an den man doch sonst so gerne appellirt, sobald man es vortheilhaft findet) einen sicherern Garant unsrer Verträge haben, als an jener unendlichen Reihe freier Entschließung, mögen meine Leser beurtheilen.

bestimmt wird, also in Bezug auf sie schlechthin nichtbestimmt (d. h. schlechthin bestimmbar) ist.

§. 91.

Alle Probleme der Rechtsphilosophie nun betreffen die Möglichkeit, die Form des Willens zu behaupten. Alle also müßten aus diesem Gegensatz der Form und Materie des Willens entwickelt werden.

§. 92.

Soll die Materie meines Willens in Bezug auf die Form desselben als schlechthin nichtbestimmt, d. h. als schlechthin bestimmbar, gedacht werden, so muß sie als Materie meines Willens durch nichts anderes als diesen Willen bestimmt oder bestimmbar seyn.

§. 93.

Also können alle Probleme der Rechtsphilosophie aus dem Gegensatz meines Willens gegen jede andere bestimmende Causalität abgeleitet werden.

§. 94.

Die Materie meines Willens nun als solche kann überhaupt nur bestimmt werden

durch Willen überhaupt, und zwar
entweder durch den allgemeinen
oder durch individuellen Willen.

§. 95.

Also können alle Probleme der Rechtsphilosophie aus dem Gegensatz gegen Willen überhaupt, gegen individuellen und gegen allgemeinen Willen, abgeleitet werden.

B.

AA. Recht, im Gegensatz gegen allgemeinen Willen.

§. 96.

Ich unterwerfe die Materie meines Willens dem allgemeinen Willen nur insofern, als die Materie des allgemeinen Willens durch die Form meines Willens bedingt ist. Also hätte ich nur dann ein Recht

gegen den allgemeinen Willen, wenn die Materie desselben der Form meines Willens zuwider wäre.

§. 97.

Nun kann aber die Materie des allgemeinen Willens der Form meines Willens nie zuwider seyn. Denn das, was die Materie des allgemeinen Willens bestimmt, ist einzig und allein die Form des individuellen Willens. Also scheint zwischen der Materie des allgemeinen und der Form des individuellen Willens keine Collision möglich. — (Diese Schwierigkeit ist ohne Zweifel der Grund, warum die bisherigen Naturrechtslehrer von einem Recht gegen den allgemeinen Willen nicht zu sprechen wagten).

§. 98.

Dagegen kann umgekehrt die Form meines Willens der Materie des allgemeinen zuwider seyn. Denn obgleich der allgemeine Wille der Materie nach unabänderlich durch die Form meines Willens bestimmt ist, so ist doch diese (die Form meines Willens) schlechthin — unbestimmt, und überhaupt durch keine Materie, also auch nicht durch die Materie des allgemeinen Willens bestimmbar. Denn sie besteht in nichts anderem als in der absoluten Unbestimmtheit in Rücksicht auf alle Materie des Wollens, d. h. darin, daß die Materie des Willens einzig und allein durch den Willen, nicht umgekehrt der Wille durch die Materie bedingt ist, kurz, daß ich handle, wie ich will, und nicht will, wie ich handle.

§. 99.

Gesetzt nun, ich handle, wie ich will, und nicht wie der allgemeine Wille will, gesetzt die Materie meines Willens sey durch die Form desselben (Freiheit) dem allgemeinen Willen zuwider bestimmt, so fragt sich, ob meine Handlung durch den Willen der moralischen Welt, oder der Wille der moralischen Welt durch meine Handlung aufgehoben werde?

§. 100.

Ich habe gegen den allgemeinen Willen ein Recht nur an die Form meines Willens. Wie ich also im Gegensatz gegen die Materie

des allgemeinen Willens ein Recht an die Form meines Willens habe, so hat umgekehrt der allgemeine Wille im Gegensatz gegen die Form meines Willens ein Recht an die Materie meines Willens. Es fragt sich, ob er es geltend machen könne?

§. 101.

Die Materie meines Willens ist bedingt durch die Form desselben, und die Materie kann nicht aufgehoben werden, ohne die Form zugleich aufzuheben (§. 87). Also kann der allgemeine Wille sein Recht an die Materie des individuellen Willens nicht ausüben, ohne zugleich ein Recht an die Form des Willens auszuüben, d. h. ohne mein Recht an dieselbe aufzuheben.

§. 102.

Nun ist aber die Materie des allgemeinen Willens bestimmt durch die Form des individuellen Willens (§. 34). Also kann der allgemeine Wille, als solcher, nicht wollen, daß die Form meines Willens, also auch nicht, daß die Materie desselben, insofern sie durch die Form meines Willens bedingt ist, aufgehoben werde. Also ist das Recht des allgemeinen Willens an den individuellen Willen ein unvollkommenes Recht, weil er es nicht ausüben kann, ohne den Willen überhaupt, und damit sich selbst, aufzuheben.

§. 103.

Wird der Wille der moralischen Welt durch meinen Willen aufgehoben, so wird er nur der Materie nach aufgehoben, denn er konnte die Form meines Willens nicht bestimmen (§. 49): also kann auch durch meine Handlung, insofern sie bloß der Materie des allgemeinen Willens zuwider ist, keine Handlung aufgehoben werden, die dem allgemeinen Willen der Form nach angehört.

§. 104.

Also, da ich zu allem berechtigt bin, was der Form des allgemeinen Willens nicht zuwider ist (§. 67), so bin ich berechtigt, den allgemeinen Willen der Materie nach aufzuheben. Aber ich bin dieß nur insofern, als die Materie meiner Handlung durch die Form des individuellen Willens bedingt, d. h. nicht selbst der Form des

individuellen, oder was dasselbe ist, des allgemeinen Willens, zuwider ist.

§. 105.

Also kann das Princip:

„Gegen den allgemeinen Willen steht mir ein Recht an die Form „meines Willens zu"

dahin bestimmt werden:

I. Ich habe gegen den allgemeinen Willen ein Recht auf Selbstheit des Willens, auch der Materie nach, insofern ich dadurch mein Recht auf Selbstheit des Willens der Form nach behaupte.

§. 106.

Aber ich kann nie in den Fall kommen, die Individualität meines Willens der Form nach gegen den allgemeinen Willen zu behaupten. Denn der allgemeine Wille, inwiefern er irgend einen Willen der Materie und Form nach aufzuheben strebte, hörte eben dadurch auf, allgemeiner Wille zu seyn. Denn er ist dieß nur insofern, als er durch den individuellen Willen bedingt ist.

§. 107.

Also kann auch dieses Recht auf Individualität meines Willens der Materie nach (§. 106) nie gegen den allgemeinen Willen geltend gemacht werden. Denn, gäbe es irgend ein Recht, irgend einen Willen der Materie und Form nach aufzuheben, so könnte dieß Recht nur einem individuellen Willen zukommen.

§. 108.

Also verwandelt sich das oben (§. 99) aufgestellte Problem in folgendes:

Darf ein individueller Wille Executor des Rechts seyn, das dem allgemeinen Willen an die Materie meines Willens zusteht?

§. 109.

Dieses Problem aber treibt uns von selbst auf das allgemeinere Problem:

Kann überhaupt einem individuellen Willen ein Recht gegen individuellen Willen zustehen?

BB. Recht, im Gegensatz gegen individuellen Willen.

§. 110.

Mein Wille unterwirft sich dem allgemeinen Willen, damit er keinem individuellen unterthan sey (§. 50), d. h. ich behaupte meine Individualität schlechthin im Gegensatz gegen jede andere Individualität.

§. 111.

Der allgemeine Wille allein, nicht der individuelle, soll die Materie meines Willens bestimmen. Also steht das Princip fest:

II. Ich habe ein Recht an die Materie meines Willens im Gegensatz gegen jeden individuellen Willen.

§. 112.

Gegen irgend einen individuellen Willen (§. 109) kann ich also nur insofern ein Recht haben, als dieser meinen Willen aufzuheben strebt, und der allgemeine formale Grundsatz, der das Recht im Gegensatz gegen individuellen Willen behauptet, ist dieser: Ein individueller Wille, welcher und inwiefern er einen andern Willen aufzuheben strebt, wird von diesem schlechthin aufgehoben.

§. 113.

Behaupte ich also meinen Willen dadurch, daß ich den Willen eines andern aufhebe, so wird immer vorausgesetzt, daß dieser den meinigen aufzuheben strebte. Nun fordert aber das Gesetz des allgemeinen Willens, das zu wollen, was alle moralischen Wesen wollen können (§. 45), also können zwei widerstreitende Willen unmöglich beide gesetzmäßig, sondern nothwendig müssen beide, oder wenigstens einer von ihnen gesetzwidrig seyn.

1. Erster Fall: beide sind der Materie nach gesetzwidrig.

§. 114.

Nun folgen aus dem oben aufgestellten Grundsatz, daß die Materie des allgemeinen Willens bedingt ist durch die Form des individuellen Willens (§. 34), unmittelbar folgende Grundsätze:

a. Ich kann der Materie des allgemeinen Willens (der Moralität) zuwider handeln, ohne auch der Form des individuellen Willens (der Freiheit) entgegen zu handeln; ich kann den allgemeinen Willen der Materie nach aufheben, ohne den Willen überhaupt, der Form nach, aufzuheben.

b. Ich kann der Form des allgemeinen Willens (der individuellen Freiheit) nicht entgegen handeln, ohne zugleich der Materie des allgemeinen Willens (der Moralität) entgegen zu handeln.

c. Ich kann nicht dem allgemeinen Willen der Materie nach gemäß handeln, ohne zugleich der Form desselben (der Freiheit des Willens überhaupt) gemäß zu handeln.

d. Ich kann der Form des allgemeinen Willens (der Freiheit) gemäß handeln, ohne zugleich der Materie des allgemeinen Willens (der Moralität) gemäß zu handeln.

§. 115.

Also sind bei der Collision gesetzwidriger Willen wieder zwei Fälle möglich:

a. Beide sind auch der Form nach gesetzwidrig, d. h. beide streben sich wechselseitig aufzuheben.

§. 116.

Ich habe das Recht, jeden individuellen Willen, insofern er den meinigen aufzuheben strebt, schlechthin aufzuheben. Also haben entgegengesetzte Willen, die sich wechselseitig aufzuheben streben, auch das Recht, sich wechselseitig aufzuheben, d. h. keiner von beiden hat das Recht, sich gegen den andern zu behaupten.

§. 117

Also ergibt sich das Princip:

α. Formal gesetzwidrige Handlungen, insofern sie als solche collidiren, haben wechselseitig ein Recht gegeneinander. Sie sind wechselseitig außerhalb des Gesetzes füreinander. Da,

wo ihr widerstreitender Wille zusammentrifft, im empirischen Streben, in der Welt der Erscheinungen, heben sich beide wechselseitig auf, wenn sie beide in Rücksicht auf das Können ebenso gleich sind, als in Rücksicht auf das Dürfen.

b. Einer von beiden ist auch der Form nach gesetzwidrig, und strebt den andern aufzuheben.

§. 118.

Ein Wille, der der Form nach gesetzwidrig ist, ist es eben damit auch der Materie nach (§. 114, b). Würde er nun aufgehoben, weil er der Materie nach gesetzwidrig ist, so wäre in ihm die Form des Wollens bedingt durch die Materie des Wollens; was unmöglich (§. 90).

§. 119.

Ein Wille also, der der Form nach gesetzwidrig ist, wird zwar schlechthin aufgehoben, aber ohne alle Rücksicht auf seine materiale Gesetzwidrigkeit, bloß insofern, als er den Willen eines andern aufzuheben strebte.

§. 120.

Er wird durch den Willen des andern schlechthin aufgehoben, nicht insofern dieser der Materie nach gesetzwidrig, sondern insofern er Wille überhaupt, ohne alle Rücksicht auf die Materie des Wollens, ist.

§. 121.

Also muß auch die oben (§. 108) aufgeworfene Frage schlechthin verneint werden. Ein individueller gesetzmäßiger Wille kann nie den material gesetzwidrigen aufheben, weil er ihn nie aufheben kann, ohne selbst der Form, und eben damit auch der Materie nach, gesetzwidrig zu werden. Also kann ein individueller Wille niemals das Recht des allgemeinen Willens an die Materie des individuellen Willens exequiren.

§. 122.

Hieraus erfolgt das Princip:

β: Ich habe ein Recht auf meinen material gesetzwidrigen Willen gegen jeden andern formal gesetzwidrigen

Willen; oder: Ich habe ein Recht gegen jeden gesetzwidrigen Willen, insofern ich dadurch meinen gesetzwidrigen Willen (formal) behaupte.

2. Zweiter Fall: Nur einer von beiden ist der Materie nach gesetzwidrig.

§. 123.

Kein Wille kann der Materie nach gesetzmäßig seyn, ohne es zugleich der Form nach zu seyn (§. 114). Also kann der gesetzmäßige Wille nie streben, den material gesetzwidrigen aufzuheben.

§. 124.

Ist also ein Widerstreit des gesetzwidrigen und gesetzmäßigen Willens, so kann der Grund davon nie im letztern liegen. Nur der gesetzwidrige Wille kann streben, den Willen des andern aufzuheben.

§. 125.

Also wird auch (§. 112) der gesetzwidrige Wille im Widerstreit mit dem gesetzmäßigen schlechthin aufgehoben, nicht zwar insofern er material gesetzwidrig (dem allgemeinen), sondern insofern er formal gesetzwidrig (dem individuellen Willen entgegen) ist.

§. 126.

Dagegen behauptet sich der gesetzmäßige Wille im Gegensatz gegen den gesetzwidrigen, nicht zwar, weil er material-, sondern weil er formal gesetzmäßig ist. Ich frage also auch bei dem Widerstreit beider nach der materialen Gesetzmäßigkeit des einen nur deßwegen, um die formale Gesetzwidrigkeit des andern dadurch zu erweisen.

§. 127.

Also ergibt sich das Princip:

3. Ich habe ein Recht auf meinen (material) gesetzmäßigen Willen gegen jeden (formal) gesetzwidrigen Willen.

§. 128.

Nur im Gegensatz gegen individuellen Willen kann es ein Recht auf gesetzmäßigen Willen geben. Denn im Gegensatz gegen allgemeinen Willen gibt es nur ein (formales) Recht auf gesetzwidrigen Willen, und in Bezug auf ihn nur eine Pflicht zum gesetzmäßigen Willen.

CC. Recht im Gegensatz gegen Willen überhaupt.

§. 129.

Im Gegensatz gegen individuellen und allgemeinen Willen steht mir überhaupt nur ein Recht auf formal-gesetzmäßige Handlungen zu. Aber da, wo überhaupt kein Wille mehr statt findet, findet weder gesetzmäßige noch gesetzwidrige Handlungsweise mehr statt: mein Wille wird zur absoluten, unbeschränkten Macht.

§. 130.

Im Gebiete der Natur hört alles Wollen auf. Das Gebiet der Natur ist das Gebiet der Heteronomie. Hier also kann meinem Willen kein anderer Wille mehr entgegenstehen, und mein Recht auf die Natur muß ein Recht seyn, das ich im Gegensatz gegen jeden Willen überhaupt behaupte.

§. 131.

Ich erkläre meine Freiheit dadurch, daß ich über alles Heteronomische herrsche (§. 6). Nun habe ich ein Recht zu allem, wodurch ich meine Freiheit behaupte. Also ergibt sich das Princip:

III. Ich habe gegen jeden Willen ein Recht, die Selbstheit meines Willens durch unumschränkte Herrschaft über die Natur zu behaupten.

§. 132.

Autonomie nämlich soll schlechthin herrschen über Heteronomie. Alles, was Objekt ist, soll sich schlechthin passiv verhalten gegen die Selbstthätigkeit eines moralischen Subjekts.

§. 133.

Soll jedes Objekt gegen Autonomie überhaupt schlechthin passiv sich verhalten, so muß das Objekt, insofern es bestimmt ist durch Autonomie, schlechterdings nicht mehr bestimmbar seyn durch entgegengesetzte Autonomie. Also muß meine Herrschaft über die Objekte sich schlechthin gegen jeden andern Willen behaupten.

§. 134.

Sonst würde vorausgesetzt, daß das Objekt sich nicht schlechthin passiv verhalte gegen die Autonomie, durch die es bereits bestimmt ist.

Hat es sich schlechthin passiv verhalten gegen meinen Willen, so ist es eben damit für jeden andern Willen = o. Es hört auf Objekt zu seyn für jedes andere moralische Wesen.

§. 135.

Verhielten sich die Objekte überhaupt nicht schlechthin passiv gegen die Freiheit des Willens, so würde wirklich kein Widerstreit der Freiheit in Bezug auf sie stattfinden können. Denn, würden sie nicht schlechthin bestimmt durch die Freiheit eines moralischen Wesens, so würde keine freie Handlung sie als Objekte jedem fremden Willen entziehen können, sie würden immer noch heteronomisch bestimmbar bleiben. Zwischen Autonomie und Heteronomie aber kann keine Collision stattfinden.

§. 136.

Nur weil der freie Wille die Objekte schlechthin bestimmt, steht der Autonomie, insofern sie sich auf ein selbstthätigbestimmtes Objekt bezieht, nicht mehr die Heteronomie des Objekts, sondern die Autonomie des bestimmenden Subjekts entgegen. Autonomie aber im Widerstreit gegen Autonomie hebt sich entweder schlechthin auf, oder beschränkt sich wechselseitig auf die Bedingungen, unter denen die Freiheit aller moralischen Wesen bestehen kann.

§. 137.

Schlechthin unbeschränkte Autonomie findet also nur da statt, wo bloße Natur ist, d. h. wo noch keine Handlung des freien Willens die Natur bestimmt hat. Nur in der physischen Welt, als solcher, kann es keinen Widerstand für mich als moralisches Wesen geben (§. 11 ff.).

§. 138.

Meine Freiheit ist von Freiheit überhaupt nur durch Einschränkung verschieden. Wo also meine Freiheit uneingeschränkt ist, ist sie identisch mit der Freiheit überhaupt, d. h. sie hört auf individuelle Freiheit zu seyn. Also hört meine Freiheit, insofern sie sich auf selbstthätige Bestimmung der Objekte bezieht, auf, individuelle Freiheit zu seyn.

§. 139.

Ist meine individuelle Freiheit identisch mit der Freiheit überhaupt, so hebt jede Aeußerung meiner Selbstthätigkeit jede fremde Selbstthätigkeit auf. Indem ich handle, und inwiefern ich handle, muß jedes andere Individuum nicht handeln, d. h. in passivem Zustand seyn. Mein Wille, insofern er der meinige ist, muß der ganzen moralischen Welt heilig seyn.

* * *

§. 140.

Zählen wir alle einzelnen Rechte nach der angestellten Analyse des obersten Rechtsgrundsatzes auf, so sind es folgende:

1. im Gegensatz gegen den allgemeinen Willen, Recht der moralischen Freiheit, d. h. Recht der völligen Freiheit des individuellen Willens in Rücksicht auf material gesetzmäßige so gut als auf material gesetzwidrige Handlungen.

2. Recht im Gegensatz gegen individuellen Willen, Recht der formalen Gleichheit — Recht meine Individualität im Gegensatz gegen jede andere (der Form und Materie nach) zu behaupten.

3. Recht im Gegensatz gegen Willen überhaupt — Recht auf die Erscheinungswelt, auf Sachen, auf Objekte überhaupt, Naturrecht im engern Sinn.

* * *

III.

§. 141.

Endlich, ich darf nicht nur überhaupt, sondern ich darf alles, wodurch ich die Individualität meines Willens behaupte, ich habe ein Recht zu jeder Handlung, wodurch ich die Selbstheit meines Willens rette.

§. 142.

Nur durch den allgemeinen Willen konnte mein Wille der Materie nach (auf bestimmte Handlungen) eingeschränkt werden. Nun ist aber die Materie des allgemeinen Willens selbst bedingt durch die

Form des individuellen Willens (Freiheit). Also kann diese nicht hinwiederum von jener bedingt seyn.

§. 143.

Die Form des individuellen Willens aber wäre durch die Materie des allgemeinen Willens bedingt, wenn sie in Rücksicht auf ihre Selbstbehauptung von dieser abhängig wäre.

§. 144.

Also muß Freiheit, die ursprüngliche Form des individuellen Willens in ihre ursprüngliche Uneingeschränktheit zurücktreten, sobald es ihre Selbstbehauptung gilt. Sie ist absolute Macht, die sich jede entgegenstrebende Macht unterwirft. Alles, selbst der allgemeine Wille, beugt sich vor der Freiheit des Individuums, wenn sie zu ihrer eignen Rettung wirksam ist. Der allgemeine Wille existirt nicht mehr, sobald es Rettung der Freiheit gilt.

§. 145.

Ich habe ein Recht zu jeder Handlung, wodurch ich die Selbstheit des Willens behaupte, also auch ein Recht, jede Handlung aufzuheben, mit welcher die Selbstheit meines Willens nicht bestehen kann.

§. 146.

Die Selbstheit des Willens wird aufgehoben, sobald die Form des Willens (Freiheit) bedingt ist durch die Materie des Willens (durch das, was ich will), nicht umgekehrt.

§. 147.

Jemanden zwingen im allgemeinsten Sinne des Worts heißt die Form seines Willens durch die Materie bedingen. Diese Erklärung befaßt den physischen Zwang im engern Sinn des Worts (äußern) sowohl als den psychologischen (innern) Zwang.

§. 148.

Moralischer Zwang ist ein Widerspruch. Also kann nur ein Streben statt finden, jemanden moralisch zu zwingen. Dieses Streben wird durch physischen oder psychologischen Zwang erklärt, und das allgemeine Princip der Beurtheilung des Zwangs ist dieses: In

jedem, der dich physisch zwingt, mußt du ein Streben voraussetzen, dich moralisch zu zwingen.

§. 149.

Zwang überhaupt ist demnach ein Streben, die Selbstheit des Willens aufzuheben. Nun bin ich zu jeder Handlung, wodurch die Selbstheit des Willens behauptet wird, berechtigt, also auch berechtigt, jedem Streben, mich zu zwingen, dasselbe Streben entgegenzusetzen. Jedem Zwang steht Zwang entgegen.

§. 150.

Nun behaupte ich, indem ich die Selbstheit des Willens behaupte, nichts anderes als mein Recht. Also wird jede Behauptung meines Rechts gegen einen widerstreitenden Willen zugleich Aufhebung dieses Willens, d. h. Zwang desselben. Also wird mein Recht im Gegensatz gegen fremden Willen nothwendig zum Zwangsrecht.

§. 151.

Dem allgemeinen Willen steht bloß ein Recht an die Materie meines Willens zu. Nun ist die Materie des allgemeinen Willens selbst bedingt durch die Form des individuellen Willens. Also kann das Recht des allgemeinen Willens an die Materie meines Willens kein Zwangsrecht seyn (zu moralischen Handlungen kann niemand gezwungen werden).

§. 152.

Dagegen hat der individuelle Wille ein Recht auf seine Freiheit auch gegen die Materie des allgemeinen Willens. Nun sind alle Rechte befaßt in dem ursprünglichen Rechte an die Form eines Willens, an Freiheit. Also kann der individuelle Wille keine Rechte haben, ohne sie alle auch gegen die Materie des allgemeinen Willens zu behaupten.

§. 153.

Individueller Wille wird nur im Gegensatz gegen individuellen Willen aufgehoben (der allgemeine Wille kann nie wollen, daß irgend ein Wille aufgehoben werde). Indem ich nur unmoralisch handle, handle ich nur gegen den allgemeinen, nicht gegen den

individuellen Willen. Ich handle immer noch so, wie jedes Individuum, als solches, handeln könnte. Also kann auch meine unmoralische Handlung als solche nicht aufgehoben werden, weder durch den Willen eines andern Individuums, denn ich strebe nicht seinem Willen entgegen, noch durch den allgemeinen Willen, denn diesem kann nie ein Zwangsrecht gegen irgend einen Willen zukommen.

§. 154.

Da die Materie meiner Handlung immer bedingt ist durch die Form derselben, so müssen alle moralischen Wesen, insofern sie die Materie meiner Handlung wollen können, auch die Form derselben wollen, nicht umgekehrt. Würde aber die Form meiner Handlung aufgehoben, weil nicht alle moralischen Wesen die Materie meiner Handlung wollen können, so wäre die Materie meiner Handlung bedingt durch die Form derselben; was widersprechend ist.

§. 155.

Nur die Form des Willens ist überall identisch. Wird also die Form meines Willens durch den Willen irgend eines Individuums aufgehoben, so hebt dieses eben damit selbst die Form seines Willens auf.

§. 156.

Nur durch Identität der Form des Willens wird jedes moralische Wesen identisch mit mir; nur an der Freiheit seines Wollens erkenne ich ein Wesen das mir gleich ist.

§. 157.

Nur insofern es durch Freiheit die Materie seines Willens bestimmt, wird es Individuum. Eben deßwegen aber, weil es die Materie seines Willens durch Freiheit bestimmt, muß es in Rücksicht auf die Materie ebenso verschieden von mir seyn, als es in Rücksicht auf die Form identisch mit mir ist.

§. 158.

Hebt es also die Form des Willens in sich auf, so hört es eben damit auf, identisch mit mir zu seyn. Es wird Objekt für mich.

§. 159.

Alles, was Objekt für mich ist, muß durch mein Streben schlecht hin bestimmt seyn. Ich weise es in die Schranken der Erscheinung, und bestimme es heteronomisch, durch Naturgesetze.

§. 160.

Also wird jedes Wesen, insofern es die Form des Willens in mir aufhebt, bloßes Objekt für mich, es tritt in die Schranken der Erscheinungen, und wird bloßes Naturwesen.

§. 161.

Also wird jedes Recht nothwendig Naturrecht für mich, d. h. ein Recht, das ich nach bloßen Naturgesetzen behaupte, und im Streit gegen welches jedes Wesen bloßes Naturwesen für mich ist.

* * *

§. 162.

Das Naturrecht in seiner Consequenz (insofern es zum Zwangsrecht wird) zerstört sich nothwendig selbst, d. h. es hebt alles Recht auf. Denn das Letzte, dem es die Erhaltung des Rechts anvertraut, ist physische Uebermacht.

§. 163.

Nun ist es Forderung der Vernunft, daß das Physische durch moralische Gesetze bestimmt und jede Naturmacht mit der Moralität im Bunde sey. Also führt das Naturrecht nothwendig auf ein neues Problem: die physische Macht des Individuums mit der moralischen des Rechts identisch zu machen, oder auf das Problem eines Zustandes, in dem auf der Seite des Rechts immer auch die physische Gewalt ist. Indem wir aber zur Lösung dieses Problems übergehen, treten wir auch in das Gebiet einer neuen Wissenschaft.

* * *

Nachschrift.

Der Skepticismus, der nirgends gefährlicher wird, als da, wo Interesse und Eigennutz von den Principien selbst unmittelbar zur

Anwendung übergehen können, verbunden mit dem Buchstabengeist angeblicher Philosophen, nöthigt die Wissenschaft, ihre Principien so streng, bündig und buchstäblich wie möglich abzuleiten, sollte dabei auch das Einschmeichelnde eines leichtern Vortrags und die Gefälligkeit einer ungezwungenen Darstellung ganz verloren gehen. Daher haben aber auch solche Unternehmungen nur ein temporäres Verdienst; ist man einmal der Principien gewiß, und ist darüber unter den Philosophen entschieden, so sollen und müssen sie auch — in einer ganz andern Gestalt — vor das Volk gebracht werden; nur daß dieses nicht sich anmaße, an den Untersuchungen früher Antheil zu nehmen, als sie vollendet und zur allgemeinen und öffentlichen Entscheidung reif geworden sind. Vollends gar über die Philosophen herfallen und sie wegen ihrer Bemühungen mit Verleumdungen und Beschimpfungen verfolgen, sollte nur dem Pöbel in Sinn kommen können, der, roh und verstandlos wie er ist, über alles was er nicht versteht, sollte es selbst zum gemeinen Besten ausschlagen, schon allein deßwegen, weil er nichts davon versteht, erbittert ist.

Gegenwärtige Aphorismen sollen nichts mehr als Aphorismen seyn. Den Commentar darüber behält sich der Verfasser um so mehr vor, da die neuesten Bearbeitungen des Naturrechts, die er bei dieser Arbeit noch nicht benutzen konnte, ihm reichen Stoff zu reiferen Betrachtungen und vielfache Veranlassung, seine Grundsätze vollständiger zu entwickeln, geben werden.

Philosophische Briefe

über

Dogmatismus und Kriticismus.

1795.

(Wieder abgedruckt 1809.)

Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus[1].

Vorerinnerung.

Mehrere Phänomene haben den Verfasser dieser Briefe überzeugt, daß die Grenzen, welche die Kritik der reinen Vernunft zwischen Dogmatismus und Kriticismus gezogen hat, für viele Freunde dieser Philosophie noch nicht scharf genug bestimmt seyen. Trügt er sich nicht, so ist man im Begriff, aus den Trophäen des Kriticismus ein neues System des Dogmatismus zu erbauen, an dessen Stelle wohl jeder aufrichtige Denker das alte Gebäude zurückwünschen möchte. Solchen Verwirrungen, die für die wahre Philosophie gewöhnlich weit schädlicher sind, als das allerverderblichste, aber dabei consequente, philosophische

[1] Die Briefe erschienen zuerst im Philosophischen Journal vom Jahr 1795, (wo statt „Dogmatismus" anfänglich „Dogmaticismus" gestanden hat); später wurden sie in den ersten Band der philos. Schriften (1809) aufgenommen und daselbst in der Vorrede mit Folgendem charakterisirt:

„Die Briefe über Dogmatismus und Kriticismus enthalten eine lebhafte Polemik gegen den damals fast allgemeingeltenden und vielfach gemißbrauchten sogenannten moralischen Beweis von der Existenz Gottes, aus dem Gesichtspunkt des damals nicht weniger allgemein herrschenden Gegensatzes von Subiekt und Objekt. Dem Verfasser scheint diese Polemik in Ansehung der Denkweise, auf die sie sich bezieht, noch immer ihre volle Kraft zu haben. Keiner von jenen, die bis jetzt auf dem nämlichen Standpunkte geblieben sind, hat sie widerlegt. Indessen sind die in dem neunten Briefe enthaltenen Bemerkungen über das Verschwinden aller Gegensätze widerstreitender Principien im Absoluten die deutlichen Keime späterer und mehr positiver Ansichten"

System, in Zeiten vorzubeugen, ist zwar kein angenehmes, aber gewiß ein nicht unverdienstliches Geschäft. — Der Verfasser wählte die Briefform, weil er glaubte, seine Ideen in dieser deutlicher als in einer andern Form darstellen zu können: und um Deutlichkeit mußte er hier mehr als irgendwo besorgt seyn. Sollte der Vortrag entwöhnten Ohren hier und da zu stark scheinen, so erklärt der Verfasser, daß nur die lebhafteste Ueberzeugung von der Verderblichkeit des bestrittenen Systems ihm diese Stärke gegeben hat.

Erster Brief.

Ich verstehe Sie, theurer Freund! Es dünkt Ihnen größer, gegen eine absolute Macht zu kämpfen und kämpfend unterzugehen, als sich zum voraus gegen alle Gefahr durch einen moralischen Gott zu sichern. Allerdings ist dieser Kampf gegen das Unermeßliche nicht nur das Erhabenste, was der Mensch zu denken vermag, sondern meinem Sinne nach selbst das Princip aller Erhabenheit. Aber ich möchte wissen, wie Sie die Macht selbst, mit der sich der Mensch dem Absoluten entgegenstellt, und das Gefühl, das diesen Kampf begleitet, im Dogmatismus erklärbar fänden. Der consequente Dogmatismus geht nicht auf Kampf, sondern auf Unterwerfung, nicht auf gewaltsamen, sondern auf freiwilligen Untergang, auf stille Hingabe meiner selbst ans absolute Objekt: jeder Gedanke an Widerstand und kämpfende Selbstmacht hat sich aus einem bessern Systeme in den Dogmatismus herübergefunden. Aber dafür hat jene Unterwerfung eine reinästhetische Seite. Die stille Hingabe ans Unermeßliche, die Ruhe im Arme der Welt, ist es, was die Kunst auf dem andern Extreme jenem Kampfe entgegenstellt: stoische Geistesruhe, eine Ruhe, die den Kampf erwartet, oder ihn schon geendigt hat, steht in der Mitte.

Ist das Schauspiel des Kampfs dazu bestimmt, den Menschen im höchsten Moment seiner Selbstmacht darzustellen, so findet ihn umgekehrt

die ſtille Anſchauung jener Ruhe im höchſten Momente des Lebens. Er gibt ſich der jugendlichen Welt hin, um nur überhaupt ſeinen Durſt nach Leben und Daſeyn zu ſtillen. Daſeyn, Daſeyn! ruft es in ihm; er will lieber in die Arme der Welt als in die Arme des Todes ſtürzen.

Betrachten wir alſo die Idee eines moraliſchen Gottes von dieſer Seite (der äſthetiſchen), ſo iſt unſer Urtheil bald gefällt. Wir haben mit ſeiner Annahme zugleich das eigentliche Princip der Aeſthetik verloren.

Denn der Gedanke, mich der Welt entgegenzuſtellen, hat nichts Großes mehr für mich, wenn ich ein höheres Weſen zwiſchen ſie und mich ſtelle, wenn ein Hüter der Welt nöthig iſt, um ſie in ihren Schranken zu halten.

Je entfernter die Welt von mir iſt, je mehr ich zwiſchen ſie und mich ſtelle, deſto beſchränkter wird meine Anſchauung derſelben, deſto unmöglicher jene Hingabe an die Welt, jene wechſelſeitige Annäherung, jenes beiderſeitige Erliegen im Kampfe (das eigentliche Princip der Schönheit). Wahre Kunſt, oder vielmehr das θεῖον in der Kunſt, iſt ein inneres Princip, das den Stoff von innen heraus ſich anbildet, und jedem rohen Mechanismus, jeder regelloſen Anhäufung des Stoffes von außenher allgewaltig entgegenwirkt. Dieſes innere Princip verlieren wir zugleich mit der intellektualen Anſchauung der Welt, die durch augenblickliche Vereinigung der beiden widerſtreitenden Principien in uns entſteht, und ſo bald verloren iſt, als es in uns weder zum Kampfe noch zur Vereinigung kommen kann.

So weit ſind wir einig, mein Freund. Jene Idee eines moraliſchen Gottes hat ſchlechterdings keine äſthetiſche Seite; aber ich gehe noch weiter, ſie hat nicht einmal eine philoſophiſche Seite, ſie enthält nicht nur nichts Erhabenes, ſondern ſie enthält überhaupt nichts, ſie iſt ſo leer als jede andere anthropomorphiſtiſche Vorſtellung — (denn im Princip ſind alle einander gleich). Sie nimmt mit der einen Hand, was ſie mit der andern gegeben hat, und möchte auf der einen Seite geben, was ſie auf der andern entreißen möchte: ſie will der Schwäche und der Stärke, der moraliſchen Verzagtheit und der moraliſchen Selbſtmacht zugleich huldigen.

Sie will einen Gott. Dadurch gewinnt sie nichts gegen den Dogmatismus. Sie kann die Welt nicht durch ihn einschränken, ohne ihm selbst zu geben, was sie der Welt nimmt; statt daß ich die Welt fürchtete, muß ich nun Gott fürchten.

Das Unterscheidende des Kriticismus liegt also nicht in der Idee eines Gottes, sondern in der Idee eines unter moralischen Gesetzen gedachten Gottes. Wie gelange ich zu dieser Idee eines moralischen Gottes? ist natürlicherweise die erste Frage, die ich thun kann.

Die Antwort der meisten ist, beim Lichte betrachtet, keine andere als diese: weil die theoretische Vernunft zu schwach ist einen Gott zu begreifen, und die Idee eines Gottes nur durch moralische Forderungen realisirbar ist: so muß ich Gott auch unter moralischen Gesetzen denken. Ich bedarf also der Idee eines moralischen Gottes, um meine Moralität zu retten, und weil ich, nur um meine Moralität zu retten, einen Gott annehme, deßwegen muß dieser Gott ein moralischer seyn.

So verdanke ich also nicht die Idee von Gott, sondern nur die Idee von einem moralischen Gott jenem praktischen Ueberzeugungsgrunde. Woher habt ihr denn also jene Idee von Gott, die ihr doch vorher haben müsset, ehe ihr die Idee eines moralischen Gottes haben könnet? Ihr sagt, die theoretische Vernunft sey nicht im Stande, einen Gott zu begreifen. Gut dann — nennt es wie ihr wollt: Annahme, Erkenntniß, Glaube; der Idee von Gott könnet ihr doch nicht los werden. Wie seyd ihr denn nun gerade durch praktische Forderungen auf diese Idee gekommen? Der Grund wird doch wohl nicht in den Zauberworten: praktisches Bedürfniß, praktischer Glaube, liegen? Denn jene Annahme war in der theoretischen Philosophie nicht deßwegen unmöglich, weil ich kein Bedürfniß jener Annahme hatte, sondern weil ich für die absolute Causalität nirgends Raum wußte.

„Aber praktisches Bedürfniß ist nöthigender, dringender, als das theoretische". — Das thut hier nichts zur Sache. Denn ein Bedürfniß, so dringend es auch sey, kann doch das Unmögliche nicht möglich machen: ich räume euch das Dringende des Bedürfnisses für jetzt ein, ich will

nur wissen, wie ihr es befriedigen wollt, oder welche neue Welt ihr auf einmal entdeckt habt, in der ihr für die absolute Causalität Raum habt?

Doch, ich will auch darüber nicht fragen. Es sey so! Aber die theoretische Vernunft wird, ob sie gleich jene Welt nicht finden konnte, doch nun, da sie einmal entdeckt ist, auch das Recht haben, sich in Besitz davon zu setzen. Die theoretische Vernunft soll für sich selbst zum absoluten Objekt nicht hindurchdringen; nun aber, da ihr es einmal entdeckt habt, wie wollt ihr sie abhalten, an der Entdeckung auch Theil zu nehmen? Also müßte nun wohl die theoretische Vernunft eine ganz andere Vernunft, sie müßte durch Hülfe der praktischen erweitert werden, um neben ihrem alten Gebiete noch ein neues zuzulassen.

Allein, wenn es einmal möglich ist das Gebiet der Vernunft zu erweitern, warum soll ich so lange zuwarten? Behauptet ihr doch selbst, daß auch die theoretische Vernunft das Bedürfniß habe, eine absolute Causalität anzunehmen. Wenn aber Einmal eure Bedürfnisse neue Welten erschaffen können, warum sollen es theoretische Bedürfnisse nicht auch können? — „Weil die theoretische Vernunft zu eng, zu beschränkt dafür ist". Gut, das wollten wir eben! Einmal müßt ihr doch, früher oder später, auch die theoretische Vernunft mit ins Spiel kommen lassen. Denn was ihr auch bei einer bloß praktischen Annahme denket, bekenne ich aufrichtig, nicht einzusehen. Dieß Wort kann wohl nur so viel heißen, als ein Fürwahrhalten, das zwar, wie jedes andere, der Form nach theoretisch, der Materie, dem Fundament nach aber praktisch ist. Allein darüber klagt ihr ja eben, daß die theoretische Vernunft zu eng, zu beschränkt sey, für eine absolute Causalität. Woher erhält sie denn nun, wenn die praktische Vernunft einmal zu jener Annahme den Grund hergibt, die neue Form des Fürwahrhaltens, die für die absolute Causalität weit genug ist?

Gebt mir tausend Offenbarungen einer absoluten Causalität außer mir, und tausend Forderungen einer verstärkten praktischen Vernunft, ich werde nie an sie glauben können, solange meine theoretische Vernunft dieselbe bleibt! Um ein absolutes Objekt auch nur glauben zu

können, müßte ich mich selbst zuvor als glaubendes Subjekt aufgehoben haben![1]

Doch, ich will euch euren Deus ex machina nicht stören! Ihr sollt die Idee von Gott voraussetzen. Wie kommt ihr denn nun auf die Idee eines *moralischen* Gottes?

Das Moralgesetz soll eure Existenz gegen die Uebermacht Gottes sichern? Sehet wohl zu, daß ihr die Uebermacht nicht zulasset, ehe ihr wegen des *Willens* gewiß seyd, der jenem Gesetze angemessen ist.

Mit welchem Gesetze wollt ihr jenen Willen erreichen? Mit dem Moralgesetze selbst? Das fragen wir ja eben, wie ihr euch überzeugen könnet, daß der Wille jenes Wesens diesem Gesetze angemessen sey? — Am kürzesten wäre es, zu sagen, jenes Wesen sey selbst Urheber des Moralgesetzes. Allein dieß ist dem Geiste und Buchstaben eurer Philosophie zuwider. — Oder soll das Moralgesetz unabhängig von allem Willen vorhanden seyn? so sind wir im Gebiete des Fatalismus; denn ein Gesetz, das aus keinem unabhängig von ihm vorhandenen Daseyn erklärbar ist, das über die höchste Macht wie über die kleinste gebietet, hat keine Sanktion als die der Nothwendigkeit. — Oder soll das Moralgesetz aus meinem Willen erklärbar seyn? soll ich dem Höchsten ein Gesetz vorschreiben? Ein Gesetz? Schranken dem Absoluten? Ich, ein endliches Wesen?

. . . Nein, das sollst du nicht! Du sollst nur bei deiner Spekulation vom Moralgesetz *ausgehen*, sollst dein ganzes System so einrichten, daß das Moralgesetz zuerst und Gott zuletzt vorkommt. Bist du dann einmal bis zu Gott vorgedrungen, so ist das Moralgesetz schon bereit, seiner Causalität die Schranken zu setzen, mit denen deine

[1] Wer mir sagt, daß diese Einwendungen den Kriticismus nicht treffen, der sagt mir nichts, was ich nicht selbst gedacht habe. Sie gelten nicht dem Kriticismus, sondern *gewissen* Auslegern desselben, die — ich will nicht sagen, aus dem *Geiste* jener Philosophie, sondern — auch nur aus dem von Kant gebrauchten *Wort*: „Postulat" (dessen Bedeutung ihnen wenigstens aus der Mathematik bekannt seyn sollte!) hätten lernen können, daß die Idee von Gott im Kriticismus überhaupt nicht als Objekt eines *Fürwahrhaltens*, sondern bloß als Objekt des *Handelns* aufgestellt werde.

Freiheit bestehen kann. Kommt ein anderer, dem die Ordnung nicht gefällt, wohl und gut, er ist selbst daran schuldig, wenn er an seiner Existenz verzweifelt. . . .

Ich verstehe dich. Aber laß uns den Fall setzen, daß einmal ein Klügerer über dich käme, der dir sagte: was einmal gilt, gilt rückwärts so gut, als vorwärts. Glaube also immerhin an eine absolute Causalität außer dir, aber erlaube mir auch rückwärts zu schließen, daß es für eine absolute Causalität kein Moralgesetz gebe, daß die Gottheit nicht die Schuld deiner Vernunftschwäche tragen, und, weil Du nur durch das Moralgesetz zu ihr gelangen konntest, deßwegen selbst auch nur mit diesem Maße gemessen, nur unter diesen Schranken gedacht werden könne. Kurz, solange der Gang deiner Philosophie progressiv ist, räume ich dir alles gern ein; aber, lieber Freund, wundere dich nicht, wenn ich den Weg, den ich mit dir durchgemacht habe, wieder zurückgehe, und rückwärts alles zerstöre, was du so eben mühsam aufgebaut hast. Du kannst dein Heil nur in einer immerwährenden Flucht suchen: hüte dich, irgendwo stille zu stehen, denn wo du stille stehest, ergreife ich dich, und nöthige dich umzukehren mit mir — aber vor jedem unserer Schritte würde Zerstörung hergehen, vor uns Paradies, hinter uns Wüste und Einöde.

Ja wohl, mein Freund, mögen Sie der Lobpreisungen, mit denen man die neue Philosophie bestürmt, und der beständigen Berufungen auf sie, sobald es Schmähung der Vernunft gilt, müde seyn! Kann es für den Philosophen ein beschämenderes Schauspiel geben, als wegen seines mißverstandenen oder mißbrauchten — zu hergebrachten Formeln und Predigerlitaneien herabgestimmten — Systems an den Pranger des Lobs gestellt zu werden? Wenn Kant sonst nichts sagen wollte als: Liebe Menschen, eure (theoretische) Vernunft ist zu schwach, als daß sie einen Gott begreifen könnte, dagegen sollt ihr moralisch-gute Menschen seyn, und um der Moralität willen ein Wesen annehmen, das den Tugendhaften belohnt, den Lasterhaften bestraft — was wäre da noch Unerwartetes, Ungemeines, Unerhörtes, das des allgemeinen Tumults und des Gebets werth wäre: lieber Gott, bewahre uns nur vor

(I 290)

unsern Freunden, denn mit den Gegnern wollen wir schon fertig werden.

Zweiter Brief.

Der Kriticismus, mein Freund, hat nur schwache Waffen gegen den Dogmatismus, wenn er sein ganzes System nur auf die Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens, nicht auf unser ursprüngliches Wesen selbst gründet. Ich will mich nicht auf den mächtigen Reiz berufen, der dem Dogmatismus insofern wenigstens eigenthümlich ist, als er nicht von Abstraktionen oder von todten Grundsätzen, sondern (in seiner Vollendung wenigstens) von einem Daseyn ausgeht, das aller unserer Worte und todten Grundsätze spottet. Ich will nur fragen, ob der Kriticismus seinen Zweck — die Menschheit frei zu machen — wirklich erreicht hätte, wenn sein ganzes System einzig und allein auf unser Erkenntnißvermögen, als etwas von unserm ursprünglichen Wesen Verschiedenes, gegründet wäre?

Denn, wenn es nicht mein ursprüngliches Wesen selbst fordert, keine absolute Objektivität zuzulassen, wenn nur die Schwäche der Vernunft mir den Uebergang in eine absolut objektive Welt verwehrt, so magst du immerhin dein System der schwachen Vernunft erbauen, nur glaube nicht, daß du dadurch der objektiven Welt selbst Gesetze gegeben habest. Ein Hauch des Dogmatismus würde dein Kartengebäude zerstören.

Wenn nicht die absolute Causalität selbst, sondern nur die Idee derselben in der praktischen Philosophie erst realisirt wird, glaubst du, daß diese Causalität, mit ihrer Wirkung auf dich, zuwarte, bis du erst mühsam genug ihre Idee praktisch realisirt hast? Willst du frei handeln, so mußt du handeln, ehe ein objektiver Gott ist; denn, daß du an ihn glaubst, erst, wenn du gehandelt hast, trägt nichts aus: ehe du handelst und ehe du glaubst, hat seine Causalität die deinige zernichtet.

Aber wirklich, man müßte die schwache Vernunft schonen. Schwache Vernunft aber ist nicht die, die keinen objektiven Gott erkennt, sondern

die einen erkennen will. Weil ihr glaubtet, ohne einen objektiven Gott und eine absolut objektive Welt nicht handeln zu können, mußte man auch, um euch dieses Spielwerk eurer Vernunft desto leichter entreißen zu können, mit der Berufung auf eure Vernunftschwäche hinhalten; man mußte euch mit dem Versprechen trösten, ihr werdet es späterhin zurückbekommen, in der Hoffnung, bis dahin habet ihr selbst handeln gelernt, und seyd endlich zu Männern geworden. Aber wann wird diese Hoffnung erfüllt werden?

Weil der erste gegen den Dogmatismus unternommene Versuch nur von einer Kritik des Erkenntnißvermögens ausgehen konnte, glaubtet ihr die Schuld eurer mißlungenen Hoffnung keck der Vernunft aufbürden zu können. Damit war euch vortrefflich gedient. Ihr hattet nun, was ihr längst wünschtet, die Schwäche der Vernunft durch eine ins Große gehende Probe anschaulich gemacht. Für euch war nicht der Dogmatismus, sondern höchstens nur die dogmatische Philosophie gestürzt. Denn weiter konnte ja der Kriticismus nicht kommen, als euch die Unbeweisbarkeit eures Systems zu beweisen. Natürlich also mußtet ihr die Schuld jenes Refultats nicht im Dogmatismus selbst, sondern in eurem Erkenntnißvermögen, und da ihr einmal den Dogmatismus als das erwünschteste System betrachtet, in einem Mangel, einer Schwäche desselben suchen. Der Dogmatismus selbst, glaubtet ihr, der tiefer, als nur im Erkenntnißvermögen, seinen Grund hätte, würde unserer Beweise spotten. Je stärker wir euch bewiesen, daß dieses System durch das Erkenntnißvermögen nicht realisirbar sey, desto stärker ward euer Glaube daran. Was ihr in der Gegenwart nicht fandet, versetztet ihr in die Zukunft. Betrachtet ihr doch von jeher das Erkenntnißvermögen als ein umgeworfenes Gewand, das eine höhere Hand willkürlich uns ausziehen könnte, wenn es veraltet ist, oder als eine Größe, der man willkürlich eine Elle nehmen oder zusetzen könne.

Mangel, Schwäche, sind das nicht zufällige Einschränkungen, die eine Erweiterung ins Unendliche fort zulassen, und hattet ihr nicht mit der Ueberzeugung von der Schwäche der Vernunft — (es ist ein herrlicher Anblick, nun endlich Philosophen und Schwärmer, Gläubige

und Ungläubige sich an Einem Punkte begrüßen zu sehen) — zugleich die Hoffnung, irgend einmal höherer Kräfte theilhaftig zu werden, hattet ihr nicht sogar mit dem Glauben an jene Eingeschränktheit die Pflicht übernommen, alle Mittel zu ihrer Aufhebung anzuwenden? Gewiß, ihr seyd uns für die Widerlegungen eures Systems großen Dank schuldig. Nun habt ihr nicht mehr nöthig, euch auf spitzfindige, schwer zu fassende Beweise einzulassen: wir haben euch einen kürzern Weg eröffnet. Was ihr nicht beweisen könnt, dem drückt ihr den Stempel der praktischen Vernunft auf, mit der gewissen Versicherung, daß eure Münze überall, wo Menschenvernunft noch herrsche, gangbar seyn werde. Es ist gut, daß die stolze Vernunft gedemüthigt ist. Einst war sie sich selbst genug, nun erkennt sie ihre Schwäche, und wartet geduldig auf den Druck einer höhern Hand, der euch, Begünstigte, weiter bringt, als tausend unter Anstrengungen durchwachte Nächte den armen Philosophen.

Es ist Zeit, mein Freund, daß man die Täuschung zerstöre, daß man es recht deutlich und bestimmt sage, dem Kriticismus sey es nicht bloß darum zu thun, die Schwäche der Vernunft zu deduciren, und gegen den Dogmatismus nur so viel zu beweisen, daß er nicht beweisbar sey. Sie wissen selbst am besten, wie weit jene Mißdeutungen des Kriticismus schon jetzt uns geführt haben. Ich lobe mir den alten, ehrlichen Wolfianer; wer an seine Demonstrationen nicht glaubte, galt für einen unphilosophischen Kopf. Das war wenig! Wer an die Demonstrationen unserer neuesten Philosophen nicht glaubt, auf dem haftet das Anathem moralischer Verworfenheit.

Es ist Zeit, daß die Scheidung vorgehe, daß wir keinen heimlichen Feind mehr in unserer Mitte nähren, der, indem er hier die Waffen niederlegt, dort neue ergreift, um uns — nicht im offenen Felde der Vernunft, sondern — in den Schlupfwinkeln des Aberglaubens niederzumachen.

Es ist Zeit, der bessern Menschheit die Freiheit der Geister zu verkünden, und nicht länger zu dulden, daß sie den Verlust ihrer Fesseln beweine.

Dritter Brief.

Das wollt' ich nicht, mein Freund. Ich wollte nicht der Kritik der reinen Vernunft selbst die Schuld jener Mißdeutungen aufbürden. Die Veranlassung dazu gab sie allerdings; denn sie mußte sie geben. Aber die Schuld selbst lag an der immer noch fortdauernden Herrschaft des Dogmatismus, der noch aus seinen Ruinen heraus die Herzen der Menschen gefangen hielt.

Die Veranlassung dazu gab die Kritik der reinen Vernunft, weil sie bloß Kritik des Erkenntnißvermögens war, und als solche weiter nicht als bis zur negativen Widerlegung des Dogmatismus kommen konnte. Der erste Kampf gegen den Dogmatismus konnte nur von einem Punkte ausgehen, der ihm und dem bessern System gemein war. Beide sind einander im ersten Princip entgegen, aber sie müssen irgend einmal an einem gemeinschaftlichen Punkte zusammentreffen. Denn es könnte überhaupt keine verschiedenen Systeme geben, gäbe es nicht zugleich ein gemeinschaftliches Gebiet für sie alle.

Dieß ist nothwendige Folge vom Begriff der Philosophie. Philosophie soll nicht ein Kunststück seyn, das nur den Witz seines Urhebers bewundern läßt. Sie soll den Gang des menschlichen Geistes selbst, nicht nur den Gang eines Individuums darstellen. Dieser Gang aber muß durch Gebiete hindurchgehen, die allen Parteien gemein sind.

Hätten wir bloß mit dem Absoluten zu thun, so wäre niemals ein Streit verschiedener Systeme entstanden. Nur dadurch, daß wir aus dem Absoluten heraustreten, entsteht der Widerstreit gegen dasselbe, und nur durch diesen ursprünglichen Widerstreit im menschlichen Geiste selbst der Streit der Philosophen. Gelänge es irgend einmal — nicht den Philosophen, sondern — dem Menschen, dieses Gebiet verlassen zu können, in das er durch das Heraustreten aus dem Absoluten gerathen ist, so würde alle Philosophie und jenes Gebiet selbst aufhören. Denn es entsteht nur durch jenen Widerstreit, und hat nur so lange Realität, als dieser fortdauert.

Wem es also zuerst darum zu thun ist, den Streit der Philosophen zu schlichten, der muß gerade von dem Punkt ausgehen, von dem der Streit der Philosophie selbst, oder, was eben so viel ist, der ursprüngliche Widerstreit im menschlichen Geiste, ausging. Dieser Punkt aber ist kein anderer als das Heraustreten aus dem Absoluten; denn über das Absolute würden wir alle einig seyn, wenn wir seine Sphäre niemals verließen; und träten wir nie aus derselben, so hätten wir kein anderes Gebiet zum Streiten.

Die Kritik der reinen Vernunft begann auch wirklich ihren Kampf nur von jenem Punkte aus. Wie kommen wir überhaupt dazu, synthetisch zu urtheilen? fragt Kant gleich im Anfang seines Werkes, und diese Frage liegt seiner ganzen Philosophie zu Grunde, als ein Problem, das den eigentlichen gemeinschaftlichen Punkt aller Philosophie trifft. Denn anders ausgedrückt, lautet die Frage so: Wie komme ich überhaupt dazu, aus dem Absoluten heraus und auf ein Entgegengesetztes zu gehen?

Synthesis nämlich entsteht überhaupt nur durch den Widerstreit der Vielheit gegen die ursprüngliche Einheit. Denn ohne Widerstreit überhaupt ist keine Synthesis nothwendig; wo keine Vielheit ist, ist Einheit schlechthin: wäre aber Vielheit das Ursprüngliche, so wäre abermals keine Synthesis. Obschon wir aber Synthesis schlechterdings nur durch eine ursprüngliche Einheit im Gegensatze gegen Vielheit begreifen können, so konnte doch die Kritik der reinen Vernunft nicht zu jener absoluten Einheit aufsteigen, weil sie, um den Streit der Philosophen zu schlichten, gerade nur von demjenigen Faktum ausgehen konnte, von welchem der Streit der Philosophie selbst ausgeht. Eben deßwegen aber konnte sie auch jene ursprüngliche Synthesis nur als ein Faktum im Erkenntnißvermögen voraussetzen. Dabei hatte sie einen großen Vortheil erlangt, der den Nachtheil auf der andern Seite bei weitem überwog.

Sie hatte mit dem Dogmatismus nicht über das Faktum selbst, sondern nur über die Folgerungen aus demselben, zu kämpfen. Bei Ihnen, mein Freund, darf ich diese Aeußerung nicht rechtfertigen. Denn

Sie konnten von jeher nicht begreifen, wie man dem Dogmatismus die Behauptung aufbürden könne, daß es überhaupt keine synthetische Urtheile gebe. Sie wissen schon lange, daß beide Systeme nicht über die Frage: ob es überhaupt synthetische Urtheile gebe, sondern über eine weit höhere uneinig waren: wo das Princip jener Einheit, die im synthetischen Urtheile ausgedrückt ist, liege.

Der Nachtheil auf der andern Seite war die beinahe nothwendige Veranlassung jenes Mißverständnisses, daß die ganze Schuld des für den Dogmatismus ungünstigen Resultats bloß am Erkenntnißvermögen liege. Denn solange man das Erkenntnißvermögen, als etwas zwar dem Subjekt Eigenthümliches, aber dabei nicht Nothwendiges, betrachtete, war jenes Mißverständniß unvermeidlich. Diesem Irrthum aber, daß das Erkenntnißvermögen vom Wesen des Subjekts selbst unabhängig sey, konnte eine Kritik des bloßen Erkenntnißvermögens nicht ganz begegnen, weil diese das Subjekt nur, insofern dieses selbst Objekt des Erkenntnißvermögens, also von jenem durchaus verschieden ist, betrachten kann.

Noch unvermeidlicher wurde dieses Mißverständniß dadurch, daß die Kritik der reinen Vernunft, so wie jedes andere bloß theoretische System, nicht weiter als bis zur gänzlichen Unentschiedenheit, d. h. nur so weit kommen konnte, die theoretische Unbeweisbarkeit des Dogmatismus zu beweisen. Hatte nun überdieß ein durch lange Tradition geheiligter Wahn den Dogmatismus als das praktisch wünschenswürdigste System dargestellt, so war nichts natürlicher, als daß sich dieser durch Berufung auf die Schwäche der Vernunft zu retten suchte. Jener Wahn aber konnte doch wohl, solange man sich im Gebiete der theoretischen Vernunft befand, nicht bekämpft werden. Und wer ihn ins Gebiet der praktischen hinüber nahm, konnte der wohl die Stimme der Freiheit hören?

Vierter Brief.

Ja, mein Freund, ich bin fest überzeugt, selbst das vollendete System des Kriticismus kann den Dogmatismus *theoretisch* nicht widerlegen. Allerdings wird er in der theoretischen Philosophie gestürzt, aber nur, um mit desto größerer Macht wieder aufzustehen.

Die Theorie der synthetischen Urtheile muß ihn besiegen. Der Kriticismus, der mit ihm von dem gemeinschaftlichen Punkte der ursprünglichen Synthesis ausgeht, kann dieses Faktum nur aus dem *Erkenntnißvermögen* selbst erklären. Er beweist mit siegender Evidenz, daß das Subjekt, sowie es in die Sphäre des Objekts tritt (*objektiv urtheilt*), aus sich selbst heraustritt und genöthigt ist eine Synthesis vorzunehmen. Hat der Dogmatismus einmal dieß eingeräumt, so muß er auch einräumen, daß keine absolut-objektive Erkenntniß möglich sey, d. h. daß das Objekt überhaupt nur unter der *Bedingung des Subjekts*, unter der Bedingung, daß dieses aus seiner Sphäre hinaustrete und eine Synthesis vornehme, erkennbar sey. Er muß einräumen, daß in keiner Synthesis das Objekt als absolut vorkommen könne, weil es als absolut schlechterdings keine Synthesis, d. h. kein Bedingtseyn durch ein Entgegengesetztes, zuließe. Er muß einräumen, daß ich zum Objekt nicht anders als nur durch mich selbst gelange, und daß ich mich nicht auf meine eigenen Schultern stellen kann, um über mich selbst hinauszuschauen.

So weit ist der Dogmatismus theoretisch widerlegt. Allein mit jener Handlung der Synthesis ist das Erkenntnißvermögen bei weitem noch nicht erschöpft. Synthesis überhaupt nämlich ist nur unter zwei Bedingungen denkbar:

Erstens, daß ihr eine *absolute* Einheit *vorangehe*, die erst in der Synthesis selbst, d. h. wenn ein Widerstrebendes, eine Vielheit, gegeben ist, zur *empirischen* Einheit wird. Zu jener *absoluten* Einheit kann zwar eine bloße Kritik des Erkenntnißvermögens nicht emporsteigen, denn das Letzte, wovon sie anfängt, ist selbst schon jene

Syntheſis: deſto gewiſſer aber muß das vollendete Syſtem von dort ausgehen

Zweitens iſt keine Syntheſis anders als unter der Vorausſetzung, daß ſie ſich ſelbſt wieder in einer abſoluten *Theſis endige*, denkbar: *der Zweck aller Syntheſis iſt Theſis*. Dieſe zweite Bedingung aller Syntheſis fällt allerdings in die Linie, die eine Kritik des Erkenntnißvermögens durchlaufen muß, weil hier von einer Theſis die Rede iſt, von der die Syntheſis nicht *ausgehen*, ſondern in die ſie ſich *endigen* ſoll.

Nun kann eine Kritik des Erkenntnißvermögens die Behauptung, daß jede Syntheſis zuletzt auf abſolute Einheit gehe, nicht, wie es in der vollendeten Wiſſenſchaft geſchehen muß, aus der urſprünglichen abſoluten Einheit, die aller Syntheſis *vorangeht*, deduciren, denn zu *dieſer* hat ſie ſich nicht erhoben. Dafür ergreift ſie ein anderes Mittel. Weil ſie nämlich *vorausſetzt*, daß die bloß *formalen* Handlungen des Subjekts keinem Zweifel unterworfen ſeyen, ſo ſucht ſie jenen Gang aller Syntheſis, inſofern ſie material iſt, durch den Gang aller Syntheſis, inſofern ſie bloß *formal* iſt, zu beweiſen. Sie ſetzt nämlich als Faktum voraus, daß die *logiſche* Syntheſis nur unter der Bedingung einer unbedingten Theſis gedenkbar ſey, daß das Subjekt genöthigt iſt von bedingten Urtheilen zu *unbedingten* (durch Proſyllogismen) aufzuſteigen. Anſtatt den formalen und materialen Gang aller Syntheſis aus einem *beiden* gemeinſchaftlich zu Grunde liegenden Princip zu deduciren, macht ſie den Fortgang der einen durch den der andern begreiflich.

Sie muß alſo einräumen, daß die theoretiſche Vernunft nothwendig auf ein Unbedingtes gehe, und daß eine abſolute Theſis, als Ende aller Philoſophie, nothwendig durch *daſſelbe* Streben gefordert werde, durch welches eine Syntheſis hervorgebracht wurde: ſie muß eben dadurch wieder zernichten, was ſie ſo eben aufgebaut hat. Solange ſie nämlich auf dem Gebiete der Syntheſis bleibt, iſt ſie Meiſter über den Dogmatismus; ſobald ſie dieſes Gebiet verläßt (und ſie muß es ebenſo nothwendig verlaſſen, als es nothwendig war daſſelbe zu betreten), beginnt aufs neue der Kampf.

Soll nämlich — (ich muß Sie um noch längere Geduld bitten) — soll die Syntheſis in einer Theſis ſich endigen, ſo muß die Bedingung, unter welcher allein Syntheſis wirklich iſt, aufgehoben werden. Bedingung der Syntheſis aber iſt Widerſtreit überhaupt, und zwar beſtimmt der Widerſtreit zwiſchen Subjekt und Objekt.

Soll der Widerſtreit zwiſchen Subjekt und Objekt aufhören, ſo muß das Subjekt nicht mehr nöthig haben aus ſich ſelbſt herauszutreten, beide müſſen abſolut-identiſch werden, d. h. das Subjekt muß entweder im Objekt, oder das Objekt muß ſich im Subjekt verlieren. Würde eine von beiden Forderungen erfüllt, ſo würde eben dadurch entweder das Objekt oder das Subjekt abſolut werden, d. h. die Syntheſis hätte ſich in einer Theſis geendiget. Würde nämlich das Subjekt identiſch mit dem Objekt, ſo würde nun erſt das Objekt nicht mehr unter der Bedingung des Subjekts, d. h. es würde als Ding an ſich, als abſolut, geſetzt, das Subjekt aber als das Erkennende ſchlechthin aufgehoben [1]. Würde umgekehrt das Objekt identiſch mit dem Subjekt, ſo würde dieſes eben dadurch zum Subjekt an ſich, zum abſoluten Subjekt, das Objekt aber als das Erkennbare, d. h. als Gegenſtand überhaupt, ſchlechthin aufgehoben.

Eins von beiden muß geſchehen. Entweder kein Subjekt und ein abſolutes Objekt, oder kein Objekt und ein abſolutes Subjekt. Wie ſoll nun dieſer Streit geſchlichtet werden?

Vor allen Dingen, mein Freund, erinnern wir uns, daß wir hier noch auf dem Gebiete der theoretiſchen Vernunft ſind. Allein, indem wir jene Frage aufwerfen, haben wir ſchon dieſes Gebiet überſprungen. Denn die theoretiſche Philoſophie geht ſchlechterdings bloß auf die beiden

[1] Ich rede vom vollendeten Dogmatismus. Denn daß in den Syſtemen, die mitten inne liegen, ein abſolutes Objekt zugleich nebſt einem erkennenden Subjekt geſetzt wird — iſt nirgends als nur gerade in dieſen Syſtemen begreiflich. — Wer ſich ärgert, daß die obige Darſtellung des Gangs der Kritik der reinen Vernunft nicht wörtlich aus dieſer ſelbſt copirt iſt, für den ſind dieſe Briefe nicht geſchrieben. — Wer ſie unverſtändlich findet, weil er nicht die Geduld hat ſie mit Aufmerkſamkeit zu leſen, dem iſt nichts anders zu rathen als daß er überhaupt nichts leſe, als was er vorher ſchon gelernt hat.

Bedingungen des Erkennens, Subjekt und Objekt; nun wir aber eine von diesen Bedingungen wegschaffen wollen, verlassen wir eben damit jenes Gebiet, und müssen den Streit hier unentschieden lassen: wir müssen, wenn wir ihn schlichten wollen, ein neues Gebiet suchen, wo wir vielleicht glücklicher seyn werden.

Die theoretische Vernunft geht nothwendig auf ein Unbedingtes: sie hat die Idee des Unbedingten erzeugt, sie fordert also, da sie das Unbedingte selbst, als theoretische Vernunft, nicht realisiren kann, die Handlung, wodurch es realisirt werden soll.

Hier geht die Philosophie in das Gebiet der Forderungen, d. h. in das Gebiet der praktischen Philosophie über, und hier allein, hier erst muß das Princip, das wir am Anfang der Philosophie aufgestellt haben, und das für die theoretische Philosophie, wenn sie ein abgesondertes Gebiet ausmachen sollte, entbehrlich war, den Sieg entscheiden.

So weit hat uns auch die Kritik der reinen Vernunft gebracht. Sie hat erwiesen, daß jener Streit in der theoretischen Philosophie nicht entschieden werden könne, sie hat den Dogmatismus nicht wiederlegt, sondern seine Frage vor dem Richterstuhl der theoretischen Vernunft überhaupt abgewiesen; und dieß hat sie allerdings nicht nur mit dem vollendeten System des Kriticismus, sondern selbst mit dem consequenten Dogmatismus gemein. Der Dogmatismus selbst muß, um seine Forderung zu realisiren, an einen andern Richterstuhl, als den der theoretischen Vernunft, appelliren: er muß ein anderes Gebiet suchen, um darüber Recht sprechen zu lassen.

Sie reden von einer einschmeichelnden Seite des Dogmatismus. Durch eine consequente dogmatistische Moral glaube ich am besten darauf antworten zu können, um so mehr, da uns der bisherige Gang unserer Untersuchungen auf den letzten Versuch des Dogmatismus, den Streit im Gebiete der praktischen Vernunft zu seinem Vortheil zu entscheiden, begierig machen muß.

Fünfter Brief.

Sie sind mir zuvorgekommen, theurer Freund, Sie wollen das Einschmeichelnde des Dogmatismus selbst nur in einem populariſirten Syſtem des Dogmatismus, dergleichen das Leibniziſche iſt, gefunden haben. Dagegen machen Sie gegen meine Behauptung, daß der Dogmatismus ſelbſt zu praktiſchen Poſtulaten ſeine Zuflucht nehme, Einwendungen, die ich unmöglich übergehen kann. Nur hat ſich die Antwort auf Ihr letztes Schreiben ſo ſehr verſpätet, daß ich beinahe fürchte, ſie könnte in Bezug auf Ihre damaligen Einwendungen alles Intereſſe für Sie verloren haben. Doch kann ich vielleicht durch Wiederholung wenigſtens einiges Intereſſe bei Ihnen wieder erwecken.

Sie ſagen: die Ausleger des Kriticismus behaupten, größtentheils wenigſtens, der Dogmatismus ſey auf immer und hinlänglich dadurch widerlegt, daß in der Kritik der reinen Vernunft alle theoretiſchen Beweiſe für das Daſeyn einer objektiven intelligibeln Welt in Anſpruch genommen werden. Denn das Auszeichnende des Dogmatismus liege eben darin, daß er durch theoretiſche Vernunft das zu finden meine, was doch nach einer kritiſchen Unterſuchung des Erkenntnißvermögens nur durch praktiſche möglich iſt. Der Dogmatismus könne ſich daher nie zum Gebrauch praktiſcher Poſtulate bequemen, weil er eben damit aufhörte Dogmatismus zu ſeyn, und nothwendig Kriticismus würde. Man könne alſo auch den kritiſchen Philoſophen vom dogmatiſchen gerade durch den ausſchließenden Gebrauch praktiſcher Poſtulate unterſcheiden, weil dieſer die ſpekulative Vernunft herabzuwürdigen glaubte, wenn er zu moraliſchen Glaubensgründen ſeine Zuflucht nehmen müßte u. ſ. w.

Sie haben vollkommen Recht, mein Freund, wenn Sie hiſtoriſch behaupten, daß der größte Theil kritiſcher Philoſophen den Uebergang vom Dogmatismus zum Kriticismus ſo leicht findet; daß er, um dieſen Uebergang recht leicht und bequem zu machen, die Methode praktiſcher Poſtulate als eine dem Kriticismus ausſchließend angehörige Methode betrachtet, und dieſes Syſtem ſchon durch den bloßen Namen

praktiſcher Poſtulate von jedem andern hinlänglich unterſchieden zu haben glaubt, wobei man noch obendrein den Vortheil hat, daß man nicht nöthig findet in den eigenthümlichen Geiſt praktiſcher Poſtulate im Syſtem des Kriticismus tiefer einzudringen, weil man die Methode an ſich ſchon für unterſcheidend genug hält. Als ob nicht Methode gerade dasjenige wäre, was ſelbſt widerſprechenden Syſtemen gemein ſeyn kann, und zweien einander durchaus entgegengeſetzten Syſtemen gemein ſeyn müßte. — Doch erlauben Sie mir, daß ich etwas weiter zurückgehe.

Nichts ſcheint mir auffallender zu beweiſen, wie wenig der größere Theil bis jetzt den Geiſt der Kritik der reinen Vernunft gefaßt hat, als jener beinahe allgemeine Glaube, daß die Kritik der reinen Vernunft nur Einem Syſteme angehöre, da doch gerade das Eigenthümliche einer Vernunftkritik das ſeyn muß, kein Syſtem ausſchließend zu begünſtigen, ſondern vielmehr den Kanon für ſie alle entweder wirklich aufzuſtellen, oder wenigſtens vorzubereiten. Zu einem Kanon aller Syſteme aber gehört nun freilich als nothwendiger Theil auch die allgemeine Methodologie; aber trauriger kann einem ſolchen Werk wohl nichts widerfahren, als wenn man die Methode, die es für alle Syſteme aufſtellt, ſelbſt für das Syſtem nimmt.

Es ſcheint anmaßend zu ſeyn, nachdem man ſo lange über den Zweck jenes großen Werks hin und her geſtritten hat, noch ſeine eigene Meinung darüber haben zu wollen. Aber vielleicht läßt ſich gerade jene Frage, die Gegnern und Freunden der Kritik ſo viel zu ſchaffen machte, nur deſto ſicherer beantworten, je mehr man indeß von der Stärke des erſten Eindrucks zurückgekommen iſt. Iſt es doch kein ſo ſeltner Fall im menſchlichen Leben, daß man die Ausſicht auf einen künftigen Beſitz für den Beſitz ſelbſt nimmt!

Darf ich alſo Ihnen meine eigne Ueberzeugung ohne Anmaßung mittheilen, ſo iſt es die, daß die Kritik der reinen Vernunft nicht beſtimmt iſt, irgend ein Syſtem — am allerwenigſten aber das Mittelding von Dogmatismus und Kriticismus, das ich in meinen vorigen Briefen zu charakteriſiren verſucht habe, — ausſchließend zu begründen.

Vielmehr ist sie, soweit ich sie verstehe, gerade dazu bestimmt, die Möglichkeit zweier einander gerade entgegengesetzter Systeme aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten, und ein System des Kriticismus (in seiner Vollendung gedacht), oder richtiger gesagt, des Idealismus, so gut, als ein diesem System geradezu entgegengesetztes System des Dogmatismus oder des Realismus zu begründen [1].

Wenn die Kritik der reinen Vernunft gegen den Dogmatismus sprach, so sprach sie gegen den Dogmaticismus, d. h. gegen ein solches System des Dogmatismus, das blindlings und ohne vorhergegangene Untersuchung des Erkenntnißvermögens, errichtet wird. Die Kritik der reinen Vernunft hat den Dogmaticismus gelehrt, wie er Dogmatismus, d. h. ein festbegründetes System des objektiven Realismus, werden könne. Vielleicht urtheilen Sie zum voraus schon, daß diese Behauptung ganz dem Geiste der Kritik zuwider sey, und Ihr Urtheil würde den meisten um so natürlicher scheinen, da sie wenigstens dem Buchstaben derselben entgegen zu seyn scheint. Erlauben Sie mir daher, daß ich Sie auch zum voraus nur an Einen Theil der Kritik erinnere, der gerade bis jetzt, aller Streitigkeiten darüber ungeachtet, am allerwenigsten aufgehellt ist: ich meine den Theil, der von den Dingen an sich handelt. Glaubt man, daß die Kritik der reinen Vernunft nur den Kriticismus begründen soll, so ist sie gerade in diesem Punkte von dem Vorwurf der

[1] Im Vorbeigehen gesagt, glaube ich, man dürfte jene Namen nun bald abgehen und an ihre Stelle bestimmtere treten lassen. Warum sollen wir nicht beide Systeme sogleich durch ihren Namen — den Dogmatismus als System des objektiven Realismus (oder des subjektiven Idealismus), den Kriticismus als System des subjektiven Realismus (oder des objektiven Idealismus), bezeichnen? (Offenbar läßt die Kritik der reinen Vernunft objektiven und subjektiven Realismus nebeneinander bestehen, indem sie von Erscheinungen spricht, denen Dinge an sich zu Grunde liegen). — Es scheint ein sehr geringes Verdienst zu seyn, die Terminologie zu verbessern, unerachtet für viele oder sogar die meisten an Worten mehr hängt als selbst an Begriffen. Wäre nicht nach Erscheinung der Kritik der Ausdruck: kritische Philosophie, Kriticismus, in Umlauf gekommen, so wäre man wohl früher von der Meinung zurückgekommen, daß die Kritik der reinen Vernunft nur Ein System (das des sogenannten Kriticismus) begründe. („Oder richtiger gesagt, des Idealismus" Z. 4 und „oder des Realismus" Z. 6 v. ob. sind Zusatz der zweiten Auflage. D. H.)

Inconsequenz, soviel ich einsehe, schlechterdings nicht zu retten. Setzt man aber voraus, daß die Kritik der reinen Vernunft keinem Systeme ausschließend angehöre, so wird man bald den Grund entdeckt haben, warum sie die beiden Systeme des Idealismus und Realismus nebeneinander stehen ließ. Sie gilt nämlich beiden, weil sie dem System des Kriticismus so gut als dem des Dogmatismus gilt, Kriticismus und Dogmatismus aber nichts anders sind als Idealismus und Realismus im System gedacht. Wer mit Aufmerksamkeit gelesen hat, was die Kritik über praktische Postulate sagt, der hat gewiß sich selbst gestehen müssen, daß sie für den Dogmatismus ein Feld offen behalte, auf dem er sein Gebäude sicher und dauerhaft aufführen könne. Wie viele vermeinte Gegner des Kriticismus haben dieß behauptet, haben eben deßwegen, weil sie, so gut wie die Freunde desselben, am Aeußern der Methode stehen blieben, behauptet, der Kriticismus unterscheide sich vom Dogmatismus einzig und allein durch eine verschiedene Methode. Und was haben die sogenannten Anhänger der kritischen Philosophie darauf geantwortet? Doch — auch sie waren großentheils bescheiden genug anzuerkennen, daß das Unterscheidende ihres Kriticismus bloß in der Methode bestehe, daß sie nur das glauben, was der Dogmatiker zu wissen vermeine, und daß der Hauptvortheil der neuen Methode — (um mehr ist es ja nicht zu thun als um solche Vortheile!) — einzig und allein in dem stärkern Einfluß bestehe, den die Lehren des Dogmatismus durch sie auf die Moral bekommen.

Immerhin also mag unserm Zeitalter der Ruhm bleiben, daß es die neue Methode zum Behuf des Dogmatismus trefflich angewandt habe: einem kommenden Zeitalter mag das Verdienst aufbehalten werden, das entgegengesetzte System in seiner ganzen Reinheit vollendet zu haben. Immerhin mögen wir fortfahren an einem Systeme des Dogmatismus zu arbeiten, nur daß uns keiner sein dogmatisches System für ein System des Kriticismus verkaufe, deßwegen, weil er aus der Kritik der reinen Vernunft die Norm dazu entlehnt hat.

Die Kritik, die jene Methode der praktischen Postulate für zwei ganz entgegengesetzte Systeme aufstellte, konnte unmöglich über die bloße

Methode hinausgehen, konnte, da sie für alle Systeme hinreichend seyn sollte, unmöglich den eigentlichen Geist derselben im einzelnen Systeme bestimmen. Sie mußte, um jene Methode in ihrer Allgemeinheit zu erhalten, sie zugleich in jener Unbestimmtheit erhalten, die keines von beiden Systemen ausschloß. Ja, dem Geist des Zeitalters gemäß, mußte sie von Kant selbst eher auf das neu begründete System des Dogmatismus als auf das von ihm zuerst begründete System des Kriticismus angewandt werden.

Die Kritik der reinen Vernunft (erlauben Sie, daß ich in meinen Schlüssen noch weiter gehe) ist eben deßwegen das einzige Werk in ihrer Art, weil sie für alle Systeme — oder, da alle übrigen Systeme nur mehr oder minder getreue Nachbildungen der beiden Hauptsysteme sind — für beide Systeme gilt, während jeder über bloße Kritik hinausgehende Versuch nur einem von beiden Systemen angehören kann.

Die Kritik der reinen Vernunft, als solche, muß eben deßwegen unumstößlich und unwiderlegbar seyn, während jedes System, wenn es diesen Namen verdient, durch ein nothwendig entgegengesetztes widerlegbar seyn muß. Die Kritik der reinen Vernunft wird, solange es Philosophie gibt, als die Einzige da stehen, während jedes System sich gegenüber ein anderes dulden wird, das ihm geradezu entgegengesetzt ist. Die Kritik der reinen Vernunft ist unbestechlich durch Individualität, und eben deßwegen für alle Systeme gültig, während jedes System den Stempel der Individualität an der Stirne trägt, weil keines anders als praktisch (d. h. subjektiv) vollendet werden kann. Je mehr sich eine Philosophie dem System annähert, desto mehr Antheil hat die Freiheit und Individualität daran, desto weniger Anspruch auf Allgemeingültigkeit kann sie machen.

Die Kritik der reinen Vernunft allein ist oder enthält die eigentliche Wissenschaftslehre, weil sie für alle Wissenschaft gültig ist. Immerhin mag die Wissenschaft zu einem absoluten Princip aufsteigen; und wenn sie zum System werden soll, muß sie dieß sogar. Aber die Wissenschaftslehre kann unmöglich Ein absolutes Princip aufstellen, um dadurch zum System (im engern Sinne des Worts)

zu werden, weil sie — nicht ein absolutes Princip, nicht ein bestimmtes, vollendetes System, sondern — den Kanon für alle Principien und Systeme enthalten soll. Doch es ist Zeit von unsrer Ausschweifung zurückzukehren.

Ist die Kritik der reinen Vernunft Kanon aller möglichen Systeme, so mußte sie auch aus der Idee von System überhaupt, nicht aus der Idee eines bestimmten Systems die Nothwendigkeit praktischer Postulate ableiten. Wenn es daher zwei einander durchaus entgegengesetzte Systeme gibt, so kann die Methode praktischer Postulate unmöglich dem einen ausschließend angehören; denn die Kritik der reinen Vernunft hat zuerst aus der Idee von System überhaupt bewiesen, daß kein System — mög' es auch Namen haben, welchen es wolle — in seiner Vollendung Gegenstand des Wissens, sondern nur Gegenstand einer praktisch-nothwendigen, aber unendlichen Handlung sey. Was die Kritik der reinen Vernunft aus dem Wesen der Vernunft ableitet, das hatte schon vorher jeder Philosoph, der durch die regulative Idee von System geleitet wurde, vielleicht ohne sich den Grund davon deutlich zu denken, von selbst bei Errichtung seines Systems angewandt.

Vielleicht erinnern Sie sich unsrer Frage: warum Spinoza seine Philosophie in einem System der Ethik vorgetragen habe? Umsonst hat er es gewiß nicht gethan. Von ihm kann man eigentlich sagen: „er lebte in seinem System". Aber gewiß dacht' er sich auch mehr darunter, als nur ein theoretisches Luftgebäude, in dem ein Geist wie der seinige wohl schwerlich die Ruhe und den „Himmel im Verstande" gefunden hätte, in dem er so sichtbar lebte und webte.

Ein System des Wissens ist nothwendig entweder Kunststück, Gedankenspiel — (Sie wissen, daß dem ernsten Geiste jenes Mannes nichts mehr zuwider war) — oder es muß Realität erhalten, nicht durch ein theoretisches, sondern durch ein praktisches, nicht durch ein erkennendes, sondern durch ein produktives, realisirendes Vermögen, nicht durch Wissen, sondern durch Handeln.

„Aber eben das, wird man sagen, sey das Unterscheidende des Dogmatismus, daß er mit bloßem Gedankenspiel sich beschäftige". Ich weiß wohl, daß dieß allgemeine Sprache gerade derjenigen ist, die bis

jetzt fortgefahren haben auf kantische Rechnung zu dogmatisiren. Allein ein bloßes Gedankenspiel gibt niemals ein System. — „Eben das wollten wir, es *soll* kein System des Dogmatismus geben: das einzige mögliche System ist das des Kriticismus". Was mich betrifft, ich glaube, es gibt ein System des Dogmatismus so gut, als es ein System des Kriticismus gibt. Sogar glaube ich im Kriticismus selbst die Auflösung des Räthsels gefunden zu haben, warum diese beiden Systeme nothwendig nebeneinander bestehen müssen, warum es, solange noch endliche Wesen existiren, auch zwei sich geradezu entgegengesetzte Systeme geben muß, warum endlich kein Mensch sich von irgend einem System anders als, nur *praktisch*, d. h. dadurch, daß er eins von beiden in *sich selbst* realisirt, überzeugen könne.

Ich glaube daher auch erklären zu können, warum einem Geiste, der sich selbst frei gemacht hat, und der *seine* Philosophie nur sich selbst verdankt, nichts unerträglicher seyn muß, als der Despotism enger Köpfe, die kein anderes System neben dem ihrigen dulden können. Nichts empört den philosophischen Kopf mehr, als wenn er hört, daß von nun an alle Philosophie in den Fesseln eines einzelnen Systems gefangen liegen soll. Nie hatte er sich selbst größer gefühlt, als da er eine Unendlichkeit des Wissens vor sich erblickte. Die ganze Erhabenheit seiner Wissenschaft bestand eben darin, daß sie nie vollendet seyn würde. In dem Augenblicke, da er selbst sein System vollendet zu haben glaubte, würde er sich selbst unerträglich werden. Er hörte in dem Augenblick auf *Schöpfer* zu seyn, und sänke zum Instrument seines Geschöpfs herab [1]. — Wie viel unerträglicher noch müßte ihm der Gedanke seyn, wenn ein andrer ihm so etwas aufdringen wollte?

Die höchste Würde der Philosophie besteht gerade darin, daß sie alles von der menschlichen *Freiheit* erwartet. Nichts kann daher

[1] Solange wir im Realisiren unseres Systems begriffen sind, findet nur *praktische* Gewißheit desselben statt. Unser Streben es zu vollenden realisirt unser Wissen von ihm. Hätten wir in irgend einem einzelnen Zeitpunkte unsere ganze Aufgabe gelöst, so würde das System Gegenstand des *Wissens*, und hörte eben damit auf Gegenstand der *Freiheit* zu seyn.

verderblicher für sie seyn, als der Versuch, sie in die Schranken eines theoretisch-allgemeingültigen Systems zu zwängen. Wer so etwas unternimmt, mag ein scharfsinniger Kopf seyn, aber der ächte kritische Geist ruht nicht auf ihm. Denn dieser geht eben darauf, die eitle Demonstrirsucht niederzuschlagen, um die Freiheit der Wissenschaft zu retten.

Wie unendlich mehr Verdienst um wahre Philosophie hat daher der Skeptiker, der jedem allgemeingültigen System zum voraus den Krieg ankündigt. Wie unendlich mehr als der Dogmaticist, der von nun an alle Geister auf das Symbol einer theoretischen Wissenschaft schwören läßt. Solange jener in seinen Grenzen bleibt, d. h. solange er nicht selbst Eingriffe ins Gebiet menschlicher Freiheit wagt, solange er an unendliche Wahrheit, aber auch nur an unendlichen Genuß derselben, an progressive selbst errungene, selbst erworbene Wahrheit glaubt, wer würde da nicht in ihm den ächten Philosophen[1] verehren?

Sechster Brief.

Mein Grund für die Behauptung, daß die beiden sich durchaus entgegengesetzten Systeme, Dogmatismus und Kriticismus, gleich möglich sind, und daß beide so lange nebeneinander bestehen werden, als nicht alle endlichen Wesen auf derselben Stufe von Freiheit stehen, ist, kurz gesagt, dieser: daß beide Systeme dasselbe Problem haben, dieses Problem aber schlechterdings nicht theoretisch, sondern nur praktisch,

[1] Philosophie, ein treffliches Wort! Mag man dem Verfasser eine Stimme einräumen, so stimmt er für Beibehaltung des alten Worts. Denn soviel er einsieht, wird unser ganzes Wissen immer Philosophie bleiben, d. h. immer nur fortschreitendes Wissen, dessen höhere oder niederere Grade wir nur unserer Liebe zur Weisheit, d. h. unserer Freiheit verdanken. — Am allerwenigsten wünschte er dieß Wort durch eine Philosophie verdrungen, die es zuerst unternommen hat, die Freiheit im Philosophiren gegen die Anmaßungen des Dogmatismus zu retten, durch eine Philosophie, die selbsterrungene Freiheit des Geistes voraussetzt, und deßwegen für jeden Sklaven des Systems — ewig unverständlich seyn wird.

d. h. durch Freiheit, gelöst werden kann. Nun sind nur zwei Lösungen desselben möglich, die eine führt zum Kriticismus, die andere zum Dogmatismus.

Welche von beiden wir wählen, dieß hängt von der Freiheit des Geistes ab, die wir uns selbst erworben haben. Wir müssen das *seyn*, wofür wir uns theoretisch ausgeben wollen; daß wir es aber seyen, davon kann uns nichts als unser *Streben* es zu werden überzeugen. Dieses Streben realisirt unser Wissen vor uns selbst; und *dieses* wird eben dadurch reines Produkt unsrer Freiheit. Wir müssen uns selbst da hinauf gearbeitet haben, von wo wir ausgehen wollen: „*hinaufvernünfteln*" kann sich der Mensch nicht, noch durch andre dahin vernünfteln lassen.

Ich behaupte, daß Dogmatismus und Kriticismus beide *dasselbe* Problem haben.

Was dieses Problem sey, ist schon in einem meiner vorigen Briefe gesagt. Es betrifft nämlich nicht das Seyn eines Absoluten überhaupt, weil über das Absolute selbst als solches kein Streit möglich ist. Denn im Gebiete des Absoluten selbst gelten keine anderen als bloß analytische Sätze, hier wird kein anderes Gesetz als das der Identität befolgt, hier haben wir mit keinen Beweisen, sondern nur mit Analysen, nicht mit mittelbarer Erkenntniß, sondern nur mit unmittelbarem Wissen zu thun — kurz, *hier* ist alles begreiflich.

Kein Satz kann seiner Natur nach *grundloser* seyn, als der, der ein Absolutes im menschlichen Wissen behauptet. Denn eben, weil er ein Absolutes behauptet, kann von ihm selbst weiter kein Grund angegeben werden. Sobald wir ins Gebiet der Beweise treten, treten wir auch ins Gebiet des Bedingten [1], und umgekehrt, sowie wir ins Gebiet der

[1] Unbegreiflich beinahe scheint es, daß man bei der Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes so lange die einfache, begreifliche Wahrheit übersehen konnte, daß vom Daseyn Gottes nur ein ontologischer Beweis möglich ist. Denn, wenn ein Gott *ist*, so kann er nur seyn, *weil* er ist. Seine Existenz und sein Wesen müssen *identisch* seyn. Eben deßwegen aber, weil man den Beweis für das *Seyn* Gottes nur *aus* diesem Seyn führen kann, ist dieser Beweis des Dogmatismus im eigentlichen Sinn *kein* Beweis, und der Satz: Es ist ein Gott, der unbeweisenste, unbeweisbarste, *grundloseste* Satz, so grundlos, als der

Bedingten treten, treten wir auch ins Gebiet der philosophischen Probleme. Wie unrecht würde man Spinoza thun, wenn man glaubte,

oberste Grundsatz des Kriticismus: Ich bin! — Aber noch unerträglicher wird dem denkenden Kopf das Gerede von Beweisen des Daseyns Gottes. Als ob man ein Seyn, das nur durch sich selbst, nur durch seine absolute Einheit begreiflich seyn kann, wie einen vielseitigen — historischen — Satz von allen Seiten her — wahrscheinlich machen könnte. — Wie mußte es wohl manchem zu Muthe seyn, wenn er ungefähr Ankündigungen wie folgende las: Versuch eines neuen Beweises fürs Daseyn Gottes. Als ob man über Gott Versuche anstellen und alle Augenblicke etwas Neues entdecken könnte! Der Grund solcher im höchsten denkbaren Grade unphilosophischer Versuche lag, wie der Grund alles unphilosophischen Verfahrens, in der Unfähigkeit, (vom bloß-Empirischen) zu abstrahiren: nur gerade in diesem Falle, in der Unfähigkeit zur reinsten, höchsten Abstraktion. Man dachte sich Gottes Seyn nicht als das absolute Seyn, sondern als ein Daseyn, das nicht durch sich selbst, sondern nur insofern absolut ist, als man über ihm kein höheres weiß. Dieß ist der empirische Begriff, den jeder der Abstraktion unfähige Mensch von Gott sich bildet. Um so mehr blieb man bei diesem Begriff stehen, als man sich fürchtete, mit der reinen Idee des absoluten Seyns auf einen Spinozischen Gott zu gerathen. Was mochte auch mancher Philosoph, der, um den Gräueln des Spinozismus zu entgehen, mit einem empirisch-existirenden Gott zufrieden war, gedacht haben, daß Spinoza als erstes Princip aller Philosophie einen Satz aufstellte, den er selbst nur als Resultat der mühsamsten Beweise am Ende seines Systems aufstellen konnte! Aber er wollte auch die Wirklichkeit eines Gottes beweisen (was nur synthetisch geschehen kann), da Spinoza ein absolutes Seyn nicht bewies, sondern schlechthin behauptete. Auffallend genug ist es, daß die Sprache schon so genau zwischen dem Wirklichen (dem, das in der Empfindung vorhanden ist, was auf mich wirkt, und worauf ich zurückwirke), dem Daseyenden (das überhaupt da, d. h. in Raum und Zeit ist) und dem Seyenden (das schlechthin von aller Zeitbedingung unabhängig — durch sich selbst ist), unterschieden hat. Wie konnte man aber bei der völligen Vermischung dieser Begriffe Cartes' und Spinozas Sinn auch nur von ferne ahnen? Während jene vom absoluten Seyn sprachen, schoben wir unsere Begriffe von Wirklichkeit, und wenns hoch kam, den reinen, aber doch nur in der Erscheinungswelt gültigen, außer ihr aber schlechterdings leeren Begriff von Daseyn unter. — Während unser empirisches Zeitalter jene Idee ganz verloren zu haben schien, lebte sie doch noch in Spinozas und Cartes' Systemen und in Platons unsterblichen Werken als die heiligste Idee des Alterthums (τὸ ὄν) fort; aber unmöglich wäre es nicht, daß unser Zeitalter, wenn es sich je wieder zu jener Idee erheben sollte, in seinem stolzen Wahne glaubte, daß vorher nie etwas dergleichen in eines Menschen Sinn gekommen sey. (Z. 9 v. unt. stand in dem Original „crasse Begriffe". D. H.)

ihm sey es in der Philosophie einzig und allein um die analytischen Sätze zu thun gewesen, die er als Fundament seines Systems aufstellt. Man fühlt es recht gut, wie wenig er selbst damit gethan zu haben glaubte; ihn drückte ein anderes Räthsel, das Räthsel der Welt, die Frage: wie das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen könne? [1]

Eben dieses Räthsel drückt den kritischen Philosophen. Seine Hauptfrage ist nicht die: wie analytische, sondern, wie synthetische Sätze möglich seyen. Ihm ist nichts begreiflicher, als eine Philosophie, die alles aus unserm Wesen selbst erklärt, nichts unbegreiflicher, als eine Philosophie, die über uns selbst hinausgeht. Ihm ist das Absolute in uns begreiflicher, als alles andere, aber unbegreiflich, wie wir aus dem Absoluten heraus gehen, um uns etwas schlechthin entgegen zu setzen — das Begreiflichste, wie wir alles bloß nach dem Gesetz der Identität bestimmen, das Räthselhafteste, wie wir irgend etwas noch über dieses Gesetz hinaus bestimmen können.

Diese Unbegreiflichkeit ist, soviel ich einsehe, für den Kriticismus so gut wie für den Dogmatismus theoretisch unauflöslich.

Zwar kann der Kriticismus die Nothwendigkeit synthetischer Sätze *für das Gebiet der Erfahrung* beweisen. Allein was ist damit in Rücksicht auf jene Frage gewonnen? Ich frage aufs neue, warum gibt es überhaupt ein Gebiet der Erfahrung? Jede Antwort, die ich darauf gebe, setzt das Daseyn einer Erfahrungswelt selbst schon voraus. Um also diese Frage beantworten zu können, müßten wir vorerst das Gebiet der Erfahrung verlassen haben: hätten wir aber einmal jenes Gebiet verlassen, so würde die Frage selbst wegfallen. Also kann auch diese Frage nicht anders als nur so aufgelöst werden, wie Alexander den gordischen Knoten auflöste, d. h. dadurch, daß wir die Frage selbst

[1] Diese Frage ist mit Absicht so ausgedrückt. Der Verfasser weiß es, daß Spinoza nur eine *immanente* Causalität des absoluten Objekts behauptet. *Aber* es wird sich im Verfolg zeigen, daß er dieß bloß deßwegen behauptete, weil es ihm unbegreiflich war, wie das Absolute aus sich selbst herausgehen könne; d. h. weil er eben jene Frage zwar aufwerfen, aber nicht lösen konnte.

aufheben. Sie ist also schlechthin unbeantwortlich, weil sie nur so beantwortlich ist, daß sie gar nicht mehr aufgeworfen werden kann.

Aber nun springt es auch von selbst in die Augen, daß eine solche Auflösung dieser Frage nicht mehr theoretisch seyn kann, sondern nothwendig praktisch wird. Denn, um sie beantworten zu können, muß ich selbst das Gebiet der Erfahrung verlassen, d. h. ich muß die Schranken der Erfahrungswelt für mich aufheben, ich muß aufhören endliches Wesen zu seyn.

Also wird aus jener theoretischen Frage nothwendig ein praktisches Postulat, und das Problem aller Philosophie führt uns nothwendig auf eine Forderung, die nur außerhalb aller Erfahrung erfüllbar ist. Eben damit aber führt es mich auch nothwendig über alle Schranken des Wissens hinaus, in eine Region, wo ich nicht schon festes Land finde, sondern es selbst erst hervorbringen muß, um darauf fest zu stehen.

Zwar könnte die theoretische Vernunft versuchen, das Gebiet des Wissens zu verlassen, und auf gerathewohl auf Entdeckung eines andern auszugehen; allein damit wäre nichts gewonnen, als daß sie sich in eiteln Dichtungen verlöre, durch die sie in keinen realen Besitz käme. Sollte sie gegen solche Abenteuer gesichert seyn, so müßte sie vorher da, wo ihr Wissen aufhört, selbst ein neues Gebiet schaffen, d. h. sie müßte aus einer bloß erkennenden Vernunft eine schöpferische — aus einer theoretischen eine praktische Vernunft werden.

Die Nothwendigkeit aber, praktisch zu werden, gilt der Vernunft überhaupt, nicht einer bestimmten, in den Fesseln eines einzelnen Systems gefangenen Vernunft.

Dogmatismus und Kriticismus, mögen sie auch beide von noch so verschiedenen Principien ausgehen, müssen doch beide in Einem Punkte, an Einem und demselben Problem zusammentreffen. Nun erst ist für beide der Zeitpunkt ihrer eigentlichen Trennung gekommen; nun erst bemerken sie, daß das Princip, das sie bisher voraussetzten, nichts mehr als eine Prolepsis war, über die jetzt erst das Urtheil gesprochen werden soll. Nun erst zeigt es sich, daß alle die Sätze, die sie bisher aufstellten, schlechthin, d. h. ohne Grund, behauptete Sätze waren: jetzt, da sie in ein neues Gebiet, ins Gebiet der realisirenden

Vernunft treten, soll es offenbar werden, ob sie im Stande sind jenen Sätzen Realität zu *geben*; nun erst soll es sich entscheiden, ob sie jene Grundsätze im Gedränge des Streits durch die Selbstmacht ihrer *Freiheit* so gut wie im Gebiete des allgemeinen Friedens[1] zu behaupten im Stande seyen? Ins Gebiet des Absoluten konnte der Kriticismus weder dem Dogmatismus, noch dieser jenem folgen, weil da nichts als ein absolutes *Behaupten* für beide möglich war —, ein Behaupten, von dem das entgegengesetzte System keine Notiz nahm, das für ein widersprechendes System *nichts* entschied. Nun erst, da beide aufeinander treffen, kann keines das andere mehr ignoriren, und da es vorher um ungestörten, ohne Widerstand eroberten Besitz zu thun war, gilt es jetzt einen durch *Sieg erworbenen* Besitz.

Vergebens würde man glauben, daß der Sieg schon durch die Principien allein, die man seinem Systeme zu Grunde legte, entschieden sey, und daß es nur darauf ankomme, welches Princip man anfangs aufgestellt habe, um das eine oder das andere System zu retten. Nicht um ein solches Kunststück ist es zu thun, da man am Ende nur das wieder findet, was man anfangs — schlau genug — zum Finden zubereitet hatte. Nicht die theoretischen Behauptungen, die wir *schlechthin* aufstellen, sollen unsre Freiheit nöthigen so oder anders zu entscheiden (dieß wäre blinder Dogmatismus) — vielmehr gelten, sobald es zum Streit kommt, jene Principien, so wie sie im Anfang aufgestellt waren, *an und für sich selbst* nichts mehr: jetzt erst soll praktisch, und durch unsre Freiheit entschieden werden, ob sie gelten oder nicht. Umgekehrt vielmehr nimmt durch einen unvermeidlichen Zirkel unsre theoretische Spekulation das zum voraus auf, was unsre Freiheit nachher, im Gedränge des Streits, behaupten wird. Wollen wir ein System, also Principien aufstellen, so können wir dieß nicht anders denn nur durch eine *Anticipation* der praktischen Entscheidung thun: wir würden jene Principien nicht aufstellen, wenn nicht vorher schon unsre Freiheit darüber entschieden hätte; sie sind am Anfang unsers Wissens nichts

[1] durch absolute, verdienstlose Macht (Zusatz in der ersten Auflage).

anderes als proleptische Behauptungen, oder, wie Jacobi sich irgendwo — verkehrt und ungeschickt genug, wie er selbst sagt, aber doch nicht ganz unphilosophisch — ausdrückt: ursprüngliche, unüberwindliche Vorurtheile.

Kein Philosoph also wird sich einbilden, durch bloße Aufstellung der höchsten Principien alles gethan zu haben. Denn jene Principien selbst haben als Grundlage seines Systems nur subjektiven Werth, d. h. sie gelten ihm nur insofern, als er seine praktische Entscheidung anticipirt hat.

Siebenter Brief.

Ich rücke dem Ziele näher. Die Moral des Dogmatismus wird uns begreiflicher, sobald wir das Problem wissen, das sie, ebenso wie jede andere Moral, zu lösen hat.

Das Hauptgeschäft aller Philosophie besteht in Lösung des Problems vom Daseyn der Welt: an dieser Lösung haben alle Philosophen gearbeitet, mögen sie auch das Problem selbst noch so verschieden ausgedrückt haben. Wer den Geist einer Philosophie beschwören will, muß ihn hier beschwören.

Als Lessing Jacobi fragte: was er für den Geist des Spinozismus halte, erwiederte dieser: das ist wohl kein anderer, als das uralte a nihilo nihil fit, welches Spinoza nach abgezogenern Begriffen, als die philosophirenden Kabbalisten und andere vor ihm, in Betrachtung zog. Nach diesen abgezogenern Begriffen fand er, daß durch ein jedes Entstehen im Unendlichen, mit was für Bildern und für Worten man ihm auch aufzuhelfen suche, ein Etwas aus dem Nichts gesetzt werde. „Er verwarf also jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen", überhaupt alle causas transitorias, und setzte an die Stelle des emanirenden ein immanentes Princip, eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen nur eins und dasselbe wäre. — Ich glaube nicht, daß der Geist des Spinozismus besser gefesselt werden konnte. Aber ich glaube, daß eben jener Uebergang vom Unendlichen zum

Endlichen das Problem aller Philosophie, nicht nur eines einzelnen Systems ist, ja sogar daß Spinozas Lösung die einzig mögliche Lösung ist, aber daß die Deutung, die sie durch sein System erhalten mußte, nur diesem angehören kann, und daß ein anderes System auch eine andere Deutung für sie aufbewahrt.

„Dieß bedarf selbst einer Deutung", hör' ich Sie sagen. Ich will sie geben, so gut ich kann.

Kein System kann jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen realisiren; — denn bloßes Gedankenspiel ist zwar überall möglich, nur daß damit überall sehr wenig gedient ist; — kein System kann jene Kluft ausfüllen, die zwischen beiden befestigt ist. Dieß setze ich als Resultat — nicht der kritischen Philosophie, sondern — der Kritik der reinen Vernunft voraus, die dem Dogmatismus so gut wie dem Kriticismus gilt, und für beide gleich evident seyn muß.

Die Vernunft wollte jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen realisiren, um Einheit in ihre Erkenntniß zu bringen. Sie wollte das Mittelglied zwischen dem Unendlichen und Endlichen finden, um sie beide zu derselben Einheit des Wissens verbinden zu können. Da sie jenes Mittelglied unmöglich finden kann, so gibt sie deßwegen ihr höchstes Interesse — Einheit der Erkenntnisse — nicht auf, sondern will nun schlechthin, daß sie jenes Mittelglieds nicht mehr bedürfe. Ihr Streben, jenen Uebergang zu realisiren, wird daher zur absoluten Forderung: es soll keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen geben. — Diese Forderung, wie verschieden von der entgegengesetzten: es soll einen solchen Uebergang geben! Diese nämlich ist transscendent, sie will da gebieten, wo ihre Macht nicht hinreicht[1]. Sie ist die Forderung des blinden Dogmatismus. Jene Forderung dagegen ist immanent; sie will, ich soll keinen Uebergang zulassen. Dogmatismus und Kriticismus vereinigen sich hier in demselben Postulate.

Die Philosophie kann zwar vom Unendlichen nicht zum Endlichen, aber umgekehrt vom Endlichen zum Unendlichen übergehen. Das Streben,

[1] — im Gebiete des Unendlichen (Zusatz in der ersten Auflage).

keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zuzulaſſen, wird eben dadurch zum verbindenden Mittelglied beider, auch für die menſchliche Erkenntniß. Damit es keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen gebe, ſoll dem Endlichen ſelbſt die Tendenz zum Unendlichen beiwohnen, das ewige Streben, im Unendlichen ſich zu verlieren.

Nun erſt geht uns über Spinozas Ethik Licht auf. Nicht bloß theoretiſche Nöthigung, nicht bloße Folge des ex nihilo nihil fit, war es, was ihn auf jene Löſung des Problems führte: es gebe keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, keine tranſitive, ſondern nur eine inwohnende Urſache der Welt. Dieſe Löſung verdankte er demſelben praktiſchen Ausſpruche, der in der ganzen Philoſophie gehört wird, nur daß ihn Spinoza ſeinem Syſtem gemäß deutete.

Er war von einer unendlichen Subſtanz, einem abſoluten Objekt, ausgegangen. „Es ſoll kein Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen ſtattfinden"; — ſiehe da die Forderung aller Philoſophie. Spinoza deutete ſie ſeinem Princip gemäß: das Endliche ſollte vom Unendlichen nur durch ſeine Schranken verſchieden, alles Exiſtirende ſollte nur Modification deſſelben Unendlichen ſeyn; alſo ſollte auch kein Uebergang, kein Widerſtreit, ſondern nur die Forderung ſtattfinden, daß das Endliche ſtrebe, identiſch zu werden mit dem Unendlichen, und in der Unendlichkeit des abſoluten Objekts unterzugehen.

Fragen Sie nicht, mein Freund, wie Spinoza den Widerſpruch einer ſolchen Forderung ertragen konnte? Zwar fühlte er wohl, daß das Gebot: Vernichte dich ſelbſt! unerfüllbar wäre, ſolange ihm das Subjekt überhaupt ſo viel galt, als es im Syſtem der Freiheit gilt. Aber das eben wollte er ja. Sein Ich ſollte nicht ſein Eigenthum ſeyn, es ſollte der unendlichen Realität angehören.

Das Subjekt, als ſolches, kann ſich nicht ſelbſt vernichten; denn, um ſich vernichten zu können, müßte es ſeine eigene Vernichtung überleben. Aber Spinoza kannte kein Subjekt als ſolches. Er hatte jenen Begriff von Subjekt ſelbſt vorher bei ſich aufgehoben, ehe er jenes Poſtulat aufſtellte.

Wenn das Subjekt eine unabhängige, ihm, inſofern es Objekt iſt, eigene Cauſalität hat, ſo enthält die Forderung: Verliere dich ſelbſt

im Absoluten! einen Widerspruch. Aber eben jene unabhängige Causalität des Ichs, durch welche es Ich ist, hatte Spinoza aufgehoben. Indem er forderte, das Subjekt solle im Absoluten sich verlieren, hatte er zugleich die Identität der subjektiven Causalität mit der absoluten gefordert, hatte praktisch entschieden, daß die endliche Welt nichts als Modification des Unendlichen, die endliche Causalität nur Modification der unendlichen sey.

Nicht also durch eigene Causalität des Subjekts, sondern durch eine fremde Causalität in ihm — sollte jene Forderung erfüllt werden. Anders ausgedrückt war jene Forderung keine andere als diese: Vernichte dich selbst durch die absolute Causalität, oder: Verhalte dich schlechthin leidend gegen die absolute Causalität!

Die endliche Causalität sollte von der unendlichen nicht dem Princip, sondern nur den Schranken nach, verschieden seyn. Dieselbe Causalität, die im Unendlichen herrschte, sollte in jedem endlichen Wesen herrschen. So wie sie im Absoluten auf absolute Negation aller Endlichkeit ging, sollte sie im Endlichen auf empirische — in der Zeit, progressiv-hervorzubringende — Negation derselben gehen. Hätte — (so mußte er weiter schließen) — hätte diese jemals ihre ganze Aufgabe gelöst, so wäre sie identisch mit jener, denn sie hätte die Schranken vernichtet, durch die sie allein von ihr verschieden war.

Lassen Sie uns hier stille stehen, Freund, und die Ruhe bewundern, mit der Spinoza der Vollendung seines Systems entgegenging. Mag er doch jene Ruhe nur in der Liebe des Unendlichen gefunden haben. Wer wollte es seinem hellen Geiste verargen, daß er den Gedanken, vor dem sein System stille stand, sich durch ein solches Bild erträglich machte.

Achter Brief.

Ich glaube, indem ich vom Moralprincip des Dogmatismus spreche, im Mittelpunkt aller möglichen Schwärmerei zu stehen. Die heiligsten Gedanken des Alterthums und die Ausgeburten des menschlichen Wahn-

witzes treffen hier zusammen. „Rückkehr in die Gottheit, die Urquelle aller Existenz, Vereinigung mit dem Absoluten, Vernichtung seiner Selbst", — ist die nicht das Princip aller schwärmerischen Philosophie, das nur von verschiedenen verschieden — nach ihrer Geist- und Sinnesart — ausgelegt, gedeutet, in Bilder gehüllt worden ist. Das Princip für die Geschichte aller Schwärmerei ist hier zu finden.

„Ich begreife, sagen Sie, wie Spinoza den Widerspruch seines Moralprincips sich verbergen konnte. Aber, dieß zugegeben, wie konnte der heitere Geist eines Spinoza — (über sein ganzes Leben und alle seine Schriften verbreitet sich jenes sanfte Licht der Heiterkeit) — ein solches zerstörendes, vernichtendes Princip ertragen?" — Ich kann Ihnen nichts anderes antworten, als lesen Sie seine Schriften in dieser Hinsicht, und Sie werden die Antwort auf Ihre Frage selbst finden.

Eine natürliche — unvermeidliche Täuschung hatte ihm, und allen den edleren Geistern, die daran glaubten, jenes Princip erträglich gemacht. Ihm ist intellektuale Anschauung des Absoluten das Höchste, die letzte Stufe der Erkenntniß, zu der ein endliches Wesen sich erheben kann, das eigentliche Leben des Geistes[1]. Woher anders konnte er die Idee derselben geschöpft haben, als aus seiner Selbstanschauung; man darf nur ihn selbst lesen, um sich ganz davon zu überzeugen[2].

Alle adäquaten, d. h. unmittelbaren Erkenntnisse sind nach Spinoza Anschauungen göttlicher Attribute, und der Hauptsatz, auf dem seine Ethik (insofern sie dieß ist) beruht, ist der Satz: mens humana habet adaequatam cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei. Eth. L. II, Prop. 47. Aus dieser Anschauung Gottes läßt er die intellektuelle Liebe Gottes entstehen, welche er als Annäherung zum Zustande der höchsten Seligkeit beschreibt. Mentis erga Deum amor intellectualis, sagt er L. V, Prop. 36, pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat. — Summus mentis conatus summaque virtus est, res intelligere tertio genere, quod procedit ab adaequata idea divinorum attributorum. ib. Prop. 25. — Ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia oritur. ib. Prop. 27. — Clare intelligimus, qua in re nostra salus, seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in aeterno erga Deum amore. ib. Prop. 36. Schol.

[2] z. B. L. V, Prop. 30: Mens nostra, quatenus se sub Aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque, se in Deo esse et per Deum concipi.

Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von außenher hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben. Diese Anschauung zuerst überzeugt uns, daß irgend etwas im eigentlichen Sinne *ist*, während alles übrige nur *erscheint*, worauf wir jenes Wort *übertragen*. Sie unterscheidet sich von jeder sinnlichen Anschauung dadurch, daß sie nur durch *Freiheit* hervorgebracht und jedem andern fremd und unbekannt ist, dessen Freiheit, von der eindringenden Macht der Objekte überwältigt, kaum zur Hervorbringung des Bewußtseyns hinreicht. Doch gibt es auch für diejenigen, die diese Freiheit der Selbstanschauung nicht besitzen, wenigstens Annäherung zu ihr, mittelbare Erfahrungen, durch welche sie ihr Daseyn ahnen läßt. Es gibt einen gewissen Tiefsinn, dessen man sich selbst nicht bewußt ist, den man vergebens sich zu entwickeln strebt. Jacobi hat ihn beschrieben. Auch wird eine vollendete Aesthetik (das Wort im alten Sinne genommen) *empirische* Handlungen aufstellen, die nur als *Nachahmungen* jener intellektualen Handlung erklärbar sind, und schlechterdings nicht begreiflich wären, hätten wir nicht — um in Platons Sprache mich auszudrücken — irgend einmal in der intellektualen Welt ihr Vorbild angeschaut.

„Von *Erfahrungen*", von unmittelbaren Erfahrungen muß alles unser Wissen ausgehen: dieß ist eine Wahrheit, die schon viele Philosophen gesagt haben, denen zur vollen Wahrheit nichts als die Aufklärung über die Art jener Anschauung fehlte. Von Erfahrung allerdings, — aber, da jede auf Objekte gehende Erfahrung vermittelt ist durch eine andere, — von einer *unmittelbaren* im engsten Sinne des Worts, d. h. selbst hervorgebrachten und von jeder objektiven Causalität unabhängigen Erfahrung — muß unser Wissen ausgehen. Dieses Princip — Anschauung und Erfahrung — allein kann dem todten, unbeseelten Systeme Leben einhauchen; selbst die abgezogensten Begriffe,

mit denen unsere Erkenntniß spielt, hängen an einer Erfahrung, die auf Leben und Daseyn geht.

Diese intellektuale Anschauung tritt dann ein, wo wir für uns selbst aufhören Objekt zu seyn, wo, in sich selbst zurückgezogen, das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist. In diesem Moment der Anschauung schwindet für uns Zeit und Dauer dahin: nicht wir sind in der Zeit, sondern die Zeit — oder vielmehr nicht sie, sondern die reine absolute Ewigkeit ist in uns. Nicht wir sind in der Anschauung der objektiven Welt, sondern sie ist in unsrer Anschauung verloren.

Diese Anschauung seiner Selbst hatte Spinoza objektivisirt. Indem er das Intellektuale in sich anschaute, war das Absolute für ihn kein Objekt mehr. Dieß war Erfahrung, die zweierlei Auslegungen zuließ: entweder er war mit dem Absoluten, oder das Absolute war mit ihm identisch geworden. Im letztern Fall war die intellektuale Anschauung, Anschauung seiner selbst — im erstern, Anschauung eines absoluten Objekts. Spinoza zog das Letzte vor. Er glaubte sich selbst mit dem absoluten Objekt identisch und in seiner Unendlichkeit verloren.

Er täuschte sich, indem er dieß glaubte. Nicht er war in der Anschauung des absoluten Objekts, sondern umgekehrt, für ihn war alles, was objektiv heißt, in der Anschauung seiner selbst verschwunden. Aber jener Gedanke — im absoluten Objekt untergegangen zu seyn — war ihm eben deßwegen erträglich, weil er durch Täuschung entstanden war um so erträglicher, da diese Täuschung unzerstörbar ist[2].

Schwerlich hätte je ein Schwärmer sich an dem Gedanken, in dem Abgrund der Gottheit verschlungen zu seyn, vergnügen können, hätte er nicht immer an die Stelle der Gottheit wieder sein eigenes Ich gesetzt. Schwerlich hätte je ein Mystiker sich als vernichtet denken können, hätte er nicht als Substrat der Vernichtung immer wieder sein eigenes Selbst gedacht. Diese Nothwendigkeit, überall noch sich selbst zu denken, die allen Schwärmern zu Hülfe kam, kam auch Spinoza zu Hülfe. Indem

[1] falsch und durch Täuschung entstanden war (erste Auflage).

[2] weil man, um sie zu zerstören, sich selbst zerstören müßte (Zusatz in der ersten Auflage).

er sich selbst als im absoluten Objekt untergegangen anschaute, schaute er doch noch sich selbst an, er konnte sich selbst nicht als vernichtet denken, ohne sich zugleich als existirend zu denken[1].

Hier, mein Freund, stehen wir am Princip aller Schwärmerei. Sie entsteht, wenn sie zum System wird, durchs nichts anders als

[1] Daß wir unsers eigenen Ichs nie los werden können, davon liegt der einzige Grund in der absoluten Freiheit unsers Wesens, kraft welcher das Ich in uns kein Ding, keine Sache seyn kann, die einer objektiven Bestimmung fähig ist. Daher kommt es, daß unser Ich niemals in einer Reihe von Vorstellungen als Mittelglied begriffen seyn kann, sondern jedesmal vor jede Reihe wiederum als erstes Glied tritt, das die ganze Reihe von Vorstellungen festhält; daß das handelnde Ich, obgleich in jedem einzelnen Falle bestimmt, doch zugleich nicht bestimmt ist, weil es nämlich jeder objektiven Bestimmung entflieht und nur durch sich selbst bestimmt seyn kann, also zugleich das Bestimmte und das Bestimmende ist.

Diese Nothwendigkeit, sein Ich von jeder objektiven Bestimmung zu retten, und daher überall noch sich selbst zu denken, läßt sich durch zwei widersprechende, obgleich sehr gemeine Erfahrungen belegen. Mit dem Gedanken an Tod und Nichtseyn verbinden wir nicht selten angenehme Empfindungen, aus keinem andern Grunde, als weil wir einen Genuß jenes Nichtseyns, d. h. die Fortdauer unseres Selbsts, sogar beim Nichtseyn noch voraussetzen. Umgekehrt verbinden wir unangenehme Empfindungen mit dem Gedanken an Nichtseyn. — „To be or not to be", diese Frage wäre für meine Empfindung völlig gleichgültig, wenn ich mir nur ein völliges Nichtseyn denken könnte. Denn meine Empfindung könnte nicht fürchten, mit dem Nichtseyn je in Collision zu kommen, wenn ich nicht besorgte, daß mein Ich, also auch meine Empfindung mich selbst überleben könnte. Sternes trefflicher Ausruf: „Ich müßte ein Thor seyn, dich zu fürchten, Tod! denn solange ich bin, bist du nicht, und wenn du bist, bin ich nicht!" wäre daher vollkommen richtig, wenn ich nur hoffen könnte, irgend einmal nicht zu seyn. Aber ich sorge, auch dann noch zu seyn, wenn ich nicht mehr bin. Deßwegen der Gedanke an Nichtseyn nicht sowohl etwas Schreckendes, als Peinigendes hat, weil ich, um mein Nichtdaseyn zu denken, zugleich mich selbst als existirend denken muß, also in die Nothwendigkeit versetzt bin einen Widerspruch zu denken. Fürchte ich also wirklich das Nichtseyn, so fürchte ich nicht sowohl dieses, als mein Daseyn auch nach dem Nichtseyn: — ich will gerne nicht daseyn, nur will ich mein Nichtseyn nicht fühlen. Ich will nur nicht ein Daseyn, das kein Daseyn ist, oder, wie es ein witziger Commentator jenes Sterneschen Ausspruchs (Baggesen) ausdrückt, ich fürchte nur den Mangel an Aeußerung des Daseyns, was in der That ebenso viel ist, als ein Daseyn neben dem Nichtseyn.

durch die objektivisirte intellektuale Anschauung, dadurch, daß man die Anschauung seiner Selbst für die Anschauung eines Objekts außer sich, die Anschauung der innern intellektualen Welt für die Anschauung einer übersinnlichen Welt außer sich hält.

Diese Täuschung hat sich in allen Schwärmereien der alten Philosophie geoffenbart. Alle Philosophen — selbst die des ältesten Alterthums — scheinen wenigstens gefühlt zu haben, daß es einen absoluten Zustand geben müsse, in dem wir, nur uns selbst gegenwärtig, allgenügsam, keiner objektiven Welt bedürftig und eben deßwegen frei von den Schranken derselben ein höheres Leben leben. Diesen Zustand des intellektualen Seyns hatten sie alle außer sich versetzt. Sie fühlten, daß ihr besseres Selbst unaufhörlich jenem Zustande entgegenstrebe, ohne ihn doch je völlig erreichen zu können. Sie dachten ihn daher als das letzte Ziel, nach dem das Bessere in ihnen verlange. Aber, weil sie einmal jenen Zustand außer sich versetzt hatten, konnten sie auch das Streben nach ihm nicht aus sich selbst, sie mußten es objektiv, historisch erklären. Daher die Fiction der alten Philosophie, daß die Seele vor ihrem jetzigen Zustand in jenem seligen Zustand gelebt habe, aus dem sie erst nachher zur Strafe für vergangene Verbrechen verstoßen [1] und in den Kerker der objektiven Welt eingeschlossen worden sey.

Wahrscheinlich, mein Freund, begreifen Sie nun auch, wie Spinoza von jenem absoluten Zustande nicht nur so froh, sondern selbst mit Begeisterung sprechen konnte. Dachte er doch nicht sich selbst in jenem Zustande verloren, sondern nur seine Persönlichkeit bis zu ihm

[1] Auch dieß ist ein Versuch, den Uebergang vom Absoluten zum Bedingten, vom Unbeschränkten zum Beschränkten möglich zu machen, ein Versuch, der wahrscheinlich frühen Ursprungs ist, und insofern Achtung verdient, als er wenigstens das gefühlte Bedürfniß einer Erklärung voraussetzte. Aber, wie die ältesten philosophischen Versuche alle, ist auch dieser mit der bloß historischen Erklärung zufrieden. Denn eben das war die Frage: wie wir aus dem Zustande absoluter Vollkommenheit in den Zustand der Unvollkommenheit (moralischer Verbrechen) gekommen seyen? Aber doch enthält der Versuch insofern Wahrheit, als er jenen Uebergang moralisch erklärt: das erste Verbrechen war auch der erste Schritt aus dem Zustande der Seligkeit.

erweitert! Oder kann wohl etwas Höheres gedacht werden als der Satz, mit dem er seine ganze Ethik beschließen konnte: *Seligkeit ist nicht Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst!* In jenem intellektualen Zustande, den er aus seiner Selbstanschauung heraus darstellte, sollte jeder Widerstreit in uns verschwinden, jeder Kampf, selbst der edelste, der der Moralität, aufhören, und jener Widerspruch gelöst werden, den die Sinnlichkeit und Vernunft zwischen Moralität und Glückseligkeit unvermeidlich stiften.

Moralität kann nicht selbst das Höchste, kann nur Annäherung seyn zum absoluten Zustande, nur Streben nach absoluter Freiheit, die von keinem Gesetze mehr abweicht, aber auch kein Gesetz mehr kennt als das unveränderliche ewige Gesetz ihres eignen Wesens. *Glückseligkeit* — wenn sie als moralisch möglich gedacht werden soll — kann nur als *Annäherung* zu einer Seligkeit gedacht werden, die von der Moralität nicht mehr *verschieden* ist, und eben *deßwegen* nicht mehr *Belohnung* der Tugend seyn kann. Solange wir noch an eine belohnende Glückseligkeit glauben, setzen wir auch voraus, daß Glückseligkeit und Moralität, Sinnlichkeit und Vernunft widerstreitende Principien seyen. Dieß *sollen* wir aber nicht. Jener Widerstreit soll schlechthin aufhören.

Glückseligkeit ist ein Zustand der Passivität, je *glückseliger* wir sind, desto passiver verhalten wir uns gegen die objektive Welt. Je freier wir werden, je mehr wir uns der Vernunftmäßigkeit annähern, desto weniger bedürfen wir der Glückseligkeit, d. h. einer Seligkeit, die wir nicht uns selbst, sondern dem *Glück* verdanken. Je reiner unsre Begriffe von Glückseligkeit werden, je mehr wir allmählich alles, was äußere Gegenstände und Sinnengenuß dazu beitragen, davon absondern, desto mehr nähert sich Glückseligkeit der Moralität, desto mehr hört sie auf *Glückseligkeit* zu seyn.

Die ganze Idee von belohnender Glückseligkeit — was ist sie diesem nach anders, als moralische Täuschung — ein Assignat, mit dem man dir, empirischer Mensch, deine sinnlichen Genüsse für jetzt abkauft, das aber nur dann zahlbar seyn soll, wenn du selbst der Zahlung nicht mehr bedürftig bist. Denke dir immerhin unter jener Glückseligkeit ein

Ganzes von Genüssen, die den jetzt aufgeopferten Genüssen analog sind Wage nur erst dich jetzt zu überwinden, wage den ersten Kinderschritt zur Tugend: der zweite wird dir schon leichter werden. Fährst du fort fortzuschreiten, so wirst du mit Erstaunen bemerken, daß jene Glückseligkeit, die du als Lohn deiner Aufopferung erwartetest, selbst für dich keinen Werth mehr hat. Man hat mit Absicht Glückseligkeit [1] in einen Zeitpunkt verlegt, wo du Mann genug seyn mußt, um dich selbst seiner zu schämen. Zu schämen, sage ich, denn wenn du nie so weit kommst, dich über jenes sinnliche Ideal von Glückseligkeit erhaben zu fühlen, so wäre dir besser, daß die Vernunft niemals zu dir gesprochen hätte.

Es ist Forderung der Vernunft, keiner belohnenden Glückseligkeit mehr zu bedürfen, so gewiß es Forderung ist, immer vernunftmäßiger, selbständiger, freier zu werden. Denn wenn Glückseligkeit uns noch belohnen kann, so ist sie, wenn man den Begriff von Belohnung nicht allem Sprachgebrauch zuwider deuten will, eine Glückseligkeit, die nicht schon durch die Vernunft selbst herbeigeführt ist — (wie sollten auch Vernunft und Glückseligkeit je zusammentreffen?) — eine Glückseligkeit, die eben deßwegen in den Augen eines vernünftigen Wesens selbst keinen Werth mehr hat. Sollten wir, sagt ein alter Schriftsteller, die unsterblichen Götter deßwegen für unglückselig halten, weil sie keine Kapitalien, keine Landgüter, keine Sklaven besitzen? Sollten wir sie nicht vielmehr eben deßwegen als die Alleinseligen preisen, weil sie die einzigen sind, die durch die Erhabenheit ihrer Natur schon aller jener Güter beraubt sind? — Das Höchste, wozu sich unsre Ideen erheben können, ist offenbar ein Wesen, das schlechthin selbstgenügsam nur seines eignen Seyns genießt, ein Wesen, in welchem alle Passivität aufhört, das gegen nichts, selbst gegen Gesetze nicht, sich leidend verhält, das absolutfrei nur seinem Seyn gemäß handelt und dessen einiges Gesetz sein eignes Wesen ist. Cartes und Spinoza — eure Namen kann man bis jetzt beinahe allein nennen, wenn man von dieser Idee spricht! Nur wenige verstanden euch, noch wenigere wollten euch verstehen.

[1] das Spielzeug deiner empirisch afficirten Vernunft (Zusatz in der ersten Auflage).

Das höchste Wesen, sagt Cartes, kann nicht nach Vernunftgründen handeln; denn, setzt Spinoza hinzu, in diesem Falle würde seine Handlungsweise nicht absolut, sondern bedingt seyn durch seine Erkenntniß der Vernunftgesetze. — Alles, was nicht aus unserem reinen Seyn, aus unserem absoluten Wesen erklärbar ist, ist durch Passivität bestimmt. Sowie wir über uns selbst hinaustreten, versetzen wir uns in leidenden Zustand. Vernunft aber ist nicht aus unserem absoluten Seyn, sondern nur durch Einschränkung des Absoluten in uns begreiflich. — Noch weniger ist im Absoluten ein Moralgesetz denkbar. Denn das Moralgesetz, als solches, kündigt sich durch ein Sollen an, d. h. es setzt die Möglichkeit, von ihm abzuweichen, den Begriff des Guten neben dem des Bösen voraus. Dieser aber kann so wenig als jener im Absoluten gedacht werden.

Selbst die griechische Sinnlichkeit hatte gefühlt, daß die seligen Götter (*μάκαρες θεοί*) von jeder Fessel des Gesetzes entbunden seyn müßten, um die Seligen zu seyn, während die armen Sterblichen (aegri mortales) unter dem Zwang der Gesetze seufzten. Aber unendlich ehrte die griechische Mythologie selbst die Menschheit durch die Klagen über die Schranken menschlicher Willkür. Sie erhielt eben dadurch für den Menschen moralische Freiheit, während sie den Göttern nichts als physische überließ. Denn eben jene Sinnlichkeit, die zur Seligkeit absolute Freiheit forderte, konnte unter dieser nun nichts mehr als Willkür sich denken.

Wo absolute Freiheit ist, ist absolute Seligkeit, und umgekehrt. Aber mit absoluter Freiheit ist auch kein Selbstbewußtseyn mehr denkbar. Eine Thätigkeit, für die es kein Objekt, keinen Widerstand mehr gibt, kehrt niemals in sich selbst zurück. Nur durch Rückkehr zu sich selbst entsteht Bewußtseyn. Nur beschränkte Realität ist Wirklichkeit für uns.

Wo aller Widerstand aufhört, ist unendliche Ausdehnung. Aber die Intension unseres Bewußtseyns steht im umgekehrten Verhältniß mit der Extension unseres Seyns. Der höchste Moment des Seyns ist für uns Uebergang zum Nichtseyn, Moment der Vernichtung. Hier,

im Momente des absoluten Seyns, vereinigt sich die höchste Passivität mit der unbeschränktesten Aktivität. Unbeschränkte Thätigkeit ist — absolute Ruhe, vollendeter Epikuräismus.

Wir erwachen aus der intellektualen Anschauung wie aus dem Zustande des Todes. Wir erwachen durch Reflexion, d. h. durch abgenöthigte Rückkehr zu uns selbst. Aber ohne Widerstand ist keine Rückkehr, ohne Objekt keine Reflexion denkbar. Lebendig heißt die Thätigkeit, die bloß auf Objekte gerichtet ist, todt eine Thätigkeit, die sich in sich selbst verliert. Der Mensch aber soll weder lebloses noch bloß lebendiges Wesen seyn. Seine Thätigkeit geht nothwendig auf Objekte, aber sie geht ebenso nothwendig in sich selbst zurück. Durch jenes unterscheidet er sich vom leblosen, durch dieses vom bloß lebendigen (thierischen) Wesen. —

Anschauung überhaupt wird als die unmittelbarste Erfahrung erklärt; der Sache nach ganz richtig. Aber je unmittelbarer die Erfahrung, desto näher dem Verschwinden. Auch die sinnliche Anschauung, solange sie bloß dieses ist, grenzt an das Nichts. Würde ich sie als Anschauung fortsetzen, so würde ich aufhören Ich zu seyn, ich muß mich mit Macht ergreifen, um mich selbst aus ihrer Tiefe zu retten. Aber solange die Anschauung auf Objekte geht, d. h. solange sie sinnlich ist, ist keine Gefahr vorhanden, sich selbst zu verlieren. Das Ich, indem es einen Widerstand findet, ist genöthigt, sich ihm entgegenzusetzen, d. h. in sich selbst zurück zu kehren. Aber, wo sinnliche Anschauung aufhört, wo alles Objektive verschwindet, findet nichts als unendliche Ausdehnung statt, ohne Rückkehr in sich selbst. Würde ich die intellektuale Anschauung fortsetzen, so würde ich aufhören zu leben. Ich ginge „aus der Zeit in die Ewigkeit!" —

— Ein französischer Philosoph sagt: wir hätten seit dem Sündenfall aufgehört, die Dinge an sich anzuschauen. Soll dieser Ausspruch einigen vernünftigen Sinn haben, so mußte er Sündenfall im platonischen Sinn, als das Heraustreten aus dem absoluten Zustande, denken. Aber in diesem Fall hätte er eher umgekehrt sagen sollen: seitdem wir aufhörten, die Dinge an sich anzuschauen, sind wir gefallene Wesen. Denn, wenn das Wort: Ding an sich, einen Sinn haben soll, so

kann es nur so viel heißen als ein Etwas, das kein Objekt mehr für uns ist, das unserer Thätigkeit keinen Widerstand mehr leistet. Nun ist es wirklich die Anschauung der objektiven Welt, die uns aus der intellektualen Selbstbeschauung, aus dem Zustand der Seligkeit herausreißt. Insofern also konnte Condillac sagen: sowie die Welt aufhörte, Ding an sich für uns zu seyn, sowie die idealische Realität objektiv, und die intellektuale Welt Objekt für uns wurde, seyen wir aus jenem Zustand der Seligkeit gefallen. —

Wunderbar ziehen sich diese Ideen durch alle Schwärmereien der verschiedensten Völker und Zeitalter hindurch. Der vollendete Dogmatismus, indem er die intellektuale Anschauung für objektiv nimmt, unterscheidet sich von allen Träumereien der Kabbalisten, der Brachmanen, der Sinesischen Philosophen, so wie der neuen Mystiker, durch nichts als die äußere Form, im Princip sind sie alle einig. Nur unterscheidet sich ein Theil der Sinesischen Weisen sehr vortheilhaft von den übrigen durch seine Aufrichtigkeit, da er das höchste Gut, die absolute Seligkeit — im Nichts bestehen läßt [1]. Denn, wenn Nichts das heißt, was schlechterdings kein Objekt ist, so muß das Nichts gewiß da eintreten, wo ein Nicht-Objekt doch noch objektiv angeschaut werden soll, d. h. wo alles Denken und aller Verstand ausgeht.

Vielleicht erinnerte ich Sie an Lessings Bekenntniß, daß er mit der Idee eines unendlichen Wesens eine Vorstellung von unendlicher Langeweile verbinde, bei der ihm angst und wehe werde — oder auch an jenen (blasphemischen) Ausruf: Ich möchte um alles in der Welt nicht selig werden! — [2]

Neunter Brief.

Ihre Frage kömmt nicht unerwartet. Sie ist sogar in meinem vorigen Briefe schon enthalten. Der Kriticismus ist vom Vorwurf der

[1] S. Kants Abh. vom Ende aller Dinge.

[2] — Wer nicht so denkt, für den sehe ich in der Philosophie keine Hülfe (Zusatz in der ersten Auflage).

Schwärmerei so wenig zu retten, als der Dogmatismus, — wenn er mit diesem über die Bestimmung des Menschen hinausgeht und das letzte Ziel als erreichbar vorzustellen versucht. — Doch erlauben Sie, daß ich etwas weiter zurückgehe.

Wenn eine Thätigkeit, die nicht mehr durch Objekte beschränkt und völlig absolut ist, von keinem Bewußtseyn mehr begleitet wird; wenn unbeschränkte Thätigkeit identisch ist mit absoluter Ruhe; wenn der höchste Moment des Seyns zunächst ans Nichtseyn grenzt: so geht der Kriticismus so gut wie der Dogmatismus auf Vernichtung seiner selbst. Wenn dieser fordert, ich soll im absoluten Objekt untergehen, so muß jener umgekehrt fordern, alles, was Objekt heißt, soll in der intellektualen Anschauung meiner selbst verschwinden. In beiden Fällen ist für mich alles Objekt, eben damit aber auch das Bewußtseyn meiner selbst als eines Subjekts verloren. Meine Realität verschwindet in der unendlichen.

Diese Schlüsse scheinen unvermeidlich, sobald man voraussetzt, beide Systeme gehen auf Aufhebung jenes Widerspruches zwischen Subjekt und Objekt — auf absolute Identität. Ich kann das Subjekt nicht aufheben, ohne zugleich das Objekt, als solches, eben damit aber auch alles Selbstbewußtseyn; und ich kann das Objekt nicht aufheben, ohne zugleich das Subjekt, als solches, d. h. alle Persönlichkeit desselben, aufzuheben. Jene Voraussetzung aber ist schlechterdings unvermeidlich.

Denn alle Philosophie fordert als Ziel aller Synthesis absolute Thesis [1]. Absolute Thesis aber ist nur durch absolute Identität denkbar.

[1] Im Vorbeigehen eine Frage: Unter welche Klasse von Sätzen gehört das Moralgebot? Ist es problematischer oder assertorischer, analytischer oder synthetischer Satz? — Seiner bloßen Form nach ist es kein bloß problematischer Satz, denn es fordert kategorisch. Ebensowenig ist es assertorischer Satz, denn es setzt nichts, es fordert nur. Seiner Form nach also steht es zwischen beiden. Es ist ein problematischer Satz, der zum assertorischen werden soll. — Seinem Inhalte nach ist es ebenso weder analytischer noch synthetischer Satz schlechthin. Aber es ist ein synthetischer Satz, der zum analytischen werden soll. Er ist synthetisch, denn er fordert bloß absolute Identität, absolute Thesis; er ist aber zugleich thetisch (analytisch), denn er geht nothwendig auf absolute (nicht bloß synthetische) Einheit.

Beide Systeme gehen daher nothwendig auf absolute Identität, nur daß der Kriticismus auf absolute Identität des Subjekts unmittelbar, und nur mittelbar auf Uebereinstimmung des Objekts mit dem Subjekt, der Dogmatismus hingegen unmittelbar auf die Identität eines absoluten Objekts, und mittelbar nur auf Uebereinstimmung des Subjekts mit dem absoluten Objekt geht. Jener sucht, seinem Princip getreu, Glückseligkeit mit Moralität, dieser Moralität mit Glückseligkeit synthetisch zu verbinden. Indem ich, sagt der Dogmatist, nach Glückseligkeit, nach Uebereinstimmung meines Subjekts mit der objektiven Welt, strebe, strebe ich mittelbar auch nach Identität meines Wesens, ich handle moralisch. Umgekehrt, sagt der kritische Philosoph, indem ich moralisch handle, strebe ich unmittelbar nach absoluter Identität meines Wesens, und eben dadurch mittelbar auch nach Identität des Objektiven und Subjektiven in mir.— nach Seligkeit. In beiden Systemen aber sind doch Moralität und Glückseligkeit zwei verschiedene Principien, die ich nur synthetisch (als Grund und Folge)[1] vereinigen kann, solange ich noch in der Annäherung zum letzten Ziele, zur absoluten Thesis, begriffen bin. Hätte ich diese jemals erreicht, so würden die beiden Linien, die der unendliche Progressus durchläuft, Moralität und Glückseligkeit, in einem Punkte zusammentreffen; beide hörten auf, Moralität und Glückseligkeit, d. h. zwei verschiedene Principien, zu seyn. Sie wären vereinigt in Einem Princip, das eben deßwegen höher seyn muß als sie beide, im Princip des absoluten Seyns, oder der absoluten Seligkeit.

Noch etwas! Das Moralgebot stellt mir ein Absolutes zur Realisirung auf. Nun ist aber das Absolute an sich kein Gegenstand des Realisirens, als nur unter der Bedingung eines Entgegengesetzten; denn ohne dieses ist es schlechthin weil es ist, und es bedarf keines Realisirens. Wenn es also realisirt werden soll, so ist dieß nur durch Negation des Entgegengesetzten möglich. Insofern ist das Moralgebot zugleich affirmativer und negativer Satz, denn es fordert, ich soll das Absolute realisiren (affirmiren) dadurch, daß ich ein Entgegengesetztes aufhebe (negire).

[1] Das heißt nicht, als Verdienst und Belohnung. Denn Belohnung ist nicht Folge des Verdienstes selbst, sondern der Gerechtigkeit, die beide in Harmonie bringt. Glückseligkeit und Moralität aber sollen in beiden Systemen unmittelbar als Grund und Folge voneinander gedacht werden.

Gehen aber beide Systeme auf ein absolutes Princip als das Vollendende im menschlichen Wissen, so muß dieß auch der Vereinigungspunkt für beide Systeme seyn. Denn, wenn im Absoluten aller Widerstreit aufhört, so muß auch der Widerstreit verschiedener Systeme, oder vielmehr alle Systeme müssen als widersprechende Systeme in ihm aufhören. Ist der Dogmatismus dasjenige System, das das Absolute zum Objekt macht, so hört dieser nothwendig da auf, wo das Absolute aufhört, Objekt zu seyn, d. h. wo wir selbst mit ihm identisch sind. Ist der Kriticismus dasjenige System, das Identität des absoluten Objekts mit dem Subjekt fordert, so hört er nothwendig da auf, wo das Subjekt aufhört, Subjekt, d. h. das dem Objekt Entgegengesetzte, zu seyn. Dieses Resultat abstrakter Untersuchungen über den Vereinigungspunkt der beiden widersprechenden Grundsysteme bestätigt sich auch, wenn man zu den einzelnen Systemen herabsteigt, in welchen sich der ursprüngliche Widerspruch, der beiden Principien, des Dogmatismus und Kriticismus, von jeher geoffenbart hat.

Wer über Stoicismus und Epikureismus, die beiden widersprechendsten moralischen Systeme, nachgedacht hat, fand leicht, daß beide in demselben letzten Ziele zusammentreffen. Der Stoiker, der sich von der Macht der Objekte unabhängig zu machen strebte, strebte so gut nach Seligkeit, als der Epikureer, der sich in die Arme der Welt stürzte. Jener machte sich von sinnlichen Bedürfnissen unabhängig dadurch, daß er keines, dieser dadurch, daß er sie alle befriedigte.

Jener suchte das letzte Ziel — absolute Seligkeit — metaphysisch, durch Abstrahiren von aller Sinnlichkeit, dieser physisch, durch völlige Befriedigung der Sinnlichkeit, zu erreichen. Aber der Epikureer wurde Metaphysiker dadurch, daß seine Aufgabe, durch successive Befriedigung einzelner Bedürfnisse selig zu werden, unendlich war. Der Stoiker wurde Physiker, weil seine Abstraktion von aller Sinnlichkeit nur allmählich, in der Zeit, geschehen konnte. Jener wollte das letzte Ziel durch Progressus, dieser durch Regressus erreichen. Aber beide strebten doch demselben letzten Ziele entgegen, dem Ziel absoluter Seligkeit und Allgenügsamkeit.

Wer über Idealismus und Realismus, die beiden widersprechendsten theoretischen Systeme, nachgedacht hat, fand von selbst, daß beide nur in der Annäherung zum Absoluten stattfinden konnten, daß sie aber beide im Absoluten vereinigt, d. h. als widersprechende Systeme aufhören müssen. Man sagte gewöhnlich: Gott schaue die Dinge an sich an. Wollte man etwas Vernünftiges damit sagen, so müßte dieß so viel heißen als, in Gott sey der vollendetste Realismus. Aber der Realismus, in seiner Vollendung gedacht, wird nothwendig und eben deßwegen weil er vollendeter Realismus ist, zum Idealismus. Denn vollendeter Realismus findet nur da statt, wo die Objekte aufhören, Objekte, d. h. das dem Subjekt Entgegengesetzte (Erscheinungen) zu seyn, kurz, wo die Vorstellung mit den vorgestellten Objekten, also Subjekt und Objekt absolut — identisch sind. Der Realismus in der Gottheit also, kraft dessen sie die Dinge an sich anschaut, ist nichts anders, als der vollendetste Idealismus, kraft dessen sie nichts als sich selbst und ihre eigene Realität anschaut.

Man unterscheidet Idealismus und Realismus in objektiven und subjektiven. Objektiver Realismus ist subjektiver Idealismus, und objektiver Idealismus subjektiver Realismus. Diese Unterscheidung muß wegfallen, sobald der Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt wegfällt, sobald ich nicht mehr das, was ich ins Objekt real, in mich selbst nur ideal, und was in mich real, ins Objekt nur ideal setze, kurz, sobald Objekt und Subjekt identisch sind[1].

Wer über Freiheit und Nothwendigkeit nachgedacht hat, fand von selbst, daß diese Principien im Absoluten vereinigt seyn müssen —

[1] Objektiver Realismus (subjektiver Idealismus) praktisch gedacht ist Glückseligkeit; subjektiver Realismus (objektiver Idealismus) gleichfalls praktisch gedacht ist Moralität. Solange noch das System des objektiven Realismus (der Dinge an sich) gilt, kann Glückseligkeit mit Moralität nur synthetisch vereinigt seyn: sind einmal Idealismus und Realismus keine widersprechenden Principien mehr, so ist es auch Moralität und Glückseligkeit nicht mehr. Hören die Objekte auf, für mich Objekte zu seyn, so kann sich auch mein Streben auf nichts anderes mehr als auf mich selbst (auf die absolute Identität meines Wesens) beziehen.

Freiheit, weil das Absolute aus unbedingter Selbstmacht, Nothwendigkeit, weil es eben deßwegen nur den Gesetzen seines Seyns, der innern Nothwendigkeit seines Wesens gemäß handelt. In ihm ist kein Wille mehr, der von einem Gesetze abweichen könnte, aber auch kein Gesetz mehr, das es sich nicht selbst erst durch seine Handlungen gäbe, kein Gesetz, das, unabhängig von seinen Handlungen, Realität hätte. Absolute Freiheit und absolute Nothwendigkeit sind identisch [1].

Es bestätigt sich also durchgängig, daß, sobald man bis zum Absoluten aufsteigt, alle widerstreitenden Principien vereinigt, alle widersprechenden Systeme identisch werden. — Nur desto dringender wird dadurch Ihre Frage: Was denn der Kriticismus vor dem Dogmatismus voraus habe, wenn beide doch in demselben letzten Ziele — dem Endzweck alles Philosophirens — zusammentreffen?

Aber, lieber Freund, liegt nicht eben schon in jenem Resultate die Antwort auf Ihre Frage? Folgt nicht ganz natürlich eben aus jenem Resultat ein anderes, daß der Kriticismus, um sich vom Dogmatismus zu unterscheiden, mit ihm nicht bis zur Erreichung des letzten Ziels fortschreiten müsse. Dogmatismus und Kriticismus können sich nur in der Annäherung zum letzten Ziele als widersprechende Systeme behaupten. Eben deßwegen muß der Kriticismus das letzte Ziel nur als Gegenstand einer unendlichen Aufgabe betrachten; er wird selbst nothwendig zum Dogmatismus, sobald er das letzte Ziel als realisirt (in einem Objekt) oder als realisirbar (in irgend einem einzelnen Zeitpunkte) aufstellt.

Stellt er das Absolute als realisirt (als existirend) vor, so wird es eben dadurch objektiv; es wird Objekt des Wissens, und

[1] Für manchen, der Spinozas Lehre auch aus dem Grunde verwerflich findet, weil er voraussetzt, Spinoza habe Gott als ein Wesen ohne Freiheit gedacht, ist es nicht überflüssig zu bemerken, daß gerade er auch absolute Nothwendigkeit und absolute Freiheit als identisch dachte. Eth. L. I, def. 7: Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur. — Ib. Prop. XVII: Deus ex solis suae naturae legibus — agit, unde sequitur, solum Deum esse causam liberam.

hört eben damit auf Objekt der Freiheit zu seyn. Für das endliche Subjekt bleibt nichts übrig, als sich selbst als Subjekt zu vernichten, um durch Selbstvernichtung mit jenem Objekt identisch zu werden. Die Philosophie ist allen Schrecken der Schwärmerei preisgegeben.

Stellt er das letzte Ziel als realisirbar vor, so ist ihm zwar das Absolute nicht Objekt des Wissens, aber indem er es als realisirbar setzt, läßt er wenigstens dem Vermögen, das der Wirklichkeit immer zuvoreilt — das zwischen erkennendem und realisirendem Vermögen mitten inne steht, das da eintritt, wo das Erkennen aufhört, und das Realisiren noch nicht begonnen hat — dem Vermögen der Einbildungskraft[1] freien Spielraum, die nun das Absolute, um es als realisirbar darzustellen, unvermeidlich als schon realisirt vorstellt, und damit in dieselbe Schwärmerei verfällt, die den anscheinenden Mysticismus hervorbringt.

Der Kriticismus unterscheidet sich daher vom Dogmatismus nicht durch das Ziel, das sie beide, als das höchste, aufstellen, sondern durch die Annäherung zu ihm, durch die Realisirung desselben, durch den Geist seiner praktischen Postulate. Und nur deßwegen fragt ja die Philosophie nach dem letzten Ziele unsrer Bestimmung, damit sie, demselben gemäß, die weit dringendere Frage über unsre Bestimmung beantworten könne. Nur der immanente Gebrauch, den wir

[1] Die Einbildungskraft ist, als verbindendes Mittelglied der theoretischen und praktischen Vermögen, analog der theoretischen Vernunft, insofern diese von Erkenntniß des Objekts abhängig ist, analog der praktischen, insofern diese ihr Objekt selbst hervorbringt. Die Einbildungskraft bringt aktiv ein Objekt dadurch hervor, daß sie sich in völlige Abhängigkeit von diesem Objekt — in völlige Passivität — versetzt. Was dem Geschöpfe der Einbildungskraft an Objektivität fehlt, das ersetzt sie selbst durch die Passivität, in die sie sich freiwillig — durch einen Akt der Spontaneität — gegen die Idee jenes Objektes setzt. Man könnte daher Einbildungskraft als das Vermögen erklären, sich durch völlige Selbstthätigkeit in völlige Passivität zu versetzen.

Man darf hoffen, daß die Zeit, die Mutter jeder Entwickelung, auch jene Keime, welche Kant in seinem unsterblichen Werke, zu großen Aufschlüssen über dieses wunderbare Vermögen, niederlegte, pflegen und selbst bis zur Vollendung der ganzen Wissenschaft entwickeln werde.

vom Princip des Absoluten in der praktischen Philosophie für die Erkenntniß unsrer Bestimmung machen, berechtigt uns, bis zum Absoluten fortzugehen. Selbst der Dogmatismus unterscheidet sich vom blinden Dogmaticismus in der Frage vom letzten Ziel durch seine praktische Absicht, dadurch, daß er das Absolute nur als constitutives Princip für unsre Bestimmung, jener als constitutives Princip für unser Wissen gebraucht.

Wie unterscheiden sich nun beide Systeme durch den Geist ihrer praktischen Postulate? Dieß, theurer Freund, ist die Frage, von der ich ausging und zu welcher ich nun zurückkehre. Der Dogmatismus (dieß ist Resultat unsrer ganzen Untersuchung) kann so wenig als der Kriticismus das Absolute, als Objekt, durch theoretisches Wissen erreichen, weil ein absolutes Objekt kein Subjekt neben sich duldet, theoretische Philosophie aber eben auf jenen Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt gegründet ist. Für beide Systeme bleibt also nichts übrig als das Absolute, da es nicht Gegenstand des Wissens seyn konnte, zum Gegenstand des Handelns zu machen, oder die Handlung zu fordern, durch welche das Absolute realisirt wird [1]. In dieser nothwendigen Handlung vereinigen sich beide Systeme.

Ist es dem Verfasser anders gelungen, die Ausleger des Kriticismus zu verstehen, so denken sich — die meisten wenigstens — unter dem praktischen Postulat der Existenz Gottes nicht die Forderung, die Idee von Gott praktisch zu realisiren, sondern nur die Forderung, zum Behuf des moralischen Fortschritts (also in praktischer Absicht) das Daseyn Gottes theoretisch — (denn Glauben, Fürwahrhalten u. s. w. ist doch offenbar ein Akt des theoretischen Vermögens) — anzunehmen, und also objektiv vorauszusetzen. So wäre also Gott nicht unmittelbarer, sondern nur mittelbarer Gegenstand unseres Realisirens, und zugleich wieder (was sie doch nicht zu wollen scheinen) Gegenstand der theoretischen Vernunft. Dagegen behaupten doch dieselben Philosophen völlige Analogie der beiden praktischen Postulate, des Postulats der Existenz Gottes und des der Unsterblichkeit. Unsterblichkeit aber muß doch offenbar unmittelbarer Gegenstand unseres Realisirens seyn. Wir realisiren Unsterblichkeit durch die Unendlichkeit unseres moralischen Progresses. Also müssen sie wohl einräumen, daß auch die Idee der Gottheit unmittelbarer Gegenstand unseres Realisirens ist, daß wir die Idee der Gottheit selbst (nicht nur unsern [theoretischen] Glauben daran) nur durch die Unendlichkeit unseres moralischer

Der Dogmatismus kann sich also auch nicht vom Kriticismus durch diese Handlung überhaupt, sondern nur durch den Geist derselben, und zwar nur insofern unterscheiden, als er die Realisirung des Absoluten, als eines Objekts, fordert. Nun kann ich aber keine objektive Causalität realisiren, ohne eine subjektive dagegen aufzuheben. Ich kann in das Objekt keine Aktivität setzen, ohne in mich selbst Passivität zu setzen. Was ich dem Objekt mittheile, raube ich eben dadurch mir selbst und umgekehrt. Dieß sind lauter Sätze, die sich in der Philosophie aufs strengste erweisen lassen, und die jeder sogar durch die gemeinsten (moralischen) Erfahrungen belegen kann.

Setze ich also das Absolute als Objekt des Wissens voraus, so existirt es unabhängig von meiner Causalität, d. h. ich existire abhängig von der seinigen. Meine Causalität ist durch die seinige vernichtet. Wo soll ich hinfliehen vor seiner Macht? Soll ich absolute Aktivität eines Objekts realisiren, so ist dieß nicht anders, als dadurch möglich, daß ich absolute Passivität in mich selbst setze: alle Schreckнisse der Schwärmerei überfallen mich.

Meine Bestimmung im Dogmatismus ist, jede freie Causalität in mir zu vernichten, nicht selbst zu handeln, sondern die absolute Causalität in mir handeln zu lassen, die Schranken meiner Freiheit immer mehr zu verengen, um die der objektiven Welt immer mehr zu erweitern — kurz, die unbeschränkteste Passivität. Löst nun der Dogmatismus den theoretischen Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt durch

Fortschrittes realisiren können. — Sonst müßten wir auch unseres Glaubens an Gott eher gewiß seyn, als unseres Glaubens an Unsterblichkeit: — es klingt lächerlich, aber es ist wahre und offenbare Folge! Denn der Glaube an Unsterblichkeit entsteht nur durch unsern unendlichen Fortschritt (empirisch). Der Glaube selbst ist so unendlich als unser Fortschritt. Unser Glaube an Gott aber müßte a priori dogmatisch entstehen, also auch immer derselbe seyn, wenn er nicht selbst Gegenstand unsers Fortschritts wäre, also durch unsern Fortschritt selbst ins Unendliche fort immer mehr realisirt würde. — Bei den meisten meiner Leser habe ich gewiß um Verzeihung zu bitten, daß ich so oft auf den nämlichen Gegenstand zurückkehre. Aber — andern Lesern muß man von allen Seiten her beizukommen suchen. Gelingt es auf der einen nicht, so gelingt es doch vielleicht auf der andern.

die Forderung, daß das Subjekt aufhöre, für das absolute Objekt Subjekt, d. h. ein ihm Entgegengesetztes zu seyn, so muß umgekehrt der Kriticismus den Widerstreit der theoretischen Philosophie durch die praktische Forderung lösen, daß das Absolute aufhöre, für mich Objekt zu seyn. Diese Forderung nun kann ich nur durch ein unendliches Streben, das Absolute in mir selbst zu realisiren — durch unbeschränkte Aktivität — erfüllen. Nun hebt jede subjektive Causalität eine objektive dagegen auf. Indem ich mich selbst durch Autonomie bestimme, bestimme ich die Objekte durch Heteronomie. Indem ich in mich Aktivität setze, setze ich ins Objekt Passivität. Je mehr subjektiv, desto weniger objektiv!

Setze ich also ins Subjekt alles, so negire ich eben dadurch vom Objekt alles. Absolute Causalität in mir hebt für mich alle objektive Causalität als objektiv auf. Indem ich die Schranken meiner Welt erweitere, verenge ich die der objektiven. Hätte meine Welt keine Schranken mehr, so wäre alle objektive Causalität als solche für mich[1] vernichtet. Ich wäre absolut. — Aber der Kriticismus würde in Schwärmerei verfallen, wenn er dieß letzte Ziel auch nur als erreichbar (nicht als erreicht) vorstellte. Er gebraucht also die Idee desselben nur praktisch, für die Bestimmung des moralischen Wesens. Bleibt er hier stehen, so ist er sicher ewig vom Dogmatismus verschieden zu seyn.

Meine Bestimmung im Kriticismus nämlich ist — Streben nach unveränderlicher Selbstheit, unbedingter Freiheit, uneingeschränkter Thätigkeit.

Sey! ist die höchste Forderung des Kriticismus[2].

[1] durch die meinige (erste Auflage).

[2] Will man den Gegensatz gegen die Forderung des Dogmatismus bemerklicher machen, so ist es diese: Strebe nicht dich der Gottheit, sondern die Gottheit dir ins Unendliche anzunähern. (Zusatz in der ersten Auflage.)

Zehnter Brief.

Sie haben Recht, noch Eines bleibt übrig — zu wissen, daß es eine objektive Macht gibt, die unserer Freiheit Vernichtung droht, und mit dieser festen und gewissen Ueberzeugung im Herzen — gegen sie zu kämpfen, seiner ganzen Freiheit aufzubieten, und so unterzugehen. Sie haben doppelt Recht, mein Freund, weil diese Möglichkeit, auch dann noch, wenn sie vor dem Lichte der Vernunft verschwunden ist, doch für die Kunst — für das Höchste in der Kunst — aufbewahrt werden muß.

Man hat oft gefragt, wie die griechische Vernunft die Widersprüche ihrer Tragödie ertragen konnte. Ein Sterblicher — vom Verhängniß zum Verbrecher bestimmt, selbst gegen das Verhängniß kämpfend, und doch fürchterlich bestraft für das Verbrechen, das ein Werk des Schicksals war! Der Grund dieses Widerspruchs, das, was ihn erträglich machte, lag tiefer, als man ihn suchte, lag im Streit menschlicher Freiheit mit der Macht der objektiven Welt, in welchem der Sterbliche, wenn jene Macht eine Uebermacht — (ein Fatum) — ist, nothwendig unterliegen, und doch, weil er nicht ohne Kampf unterlag, für sein Unterliegen selbst bestraft werden mußte. Daß der Verbrecher, der nur der Uebermacht des Schicksals unterlag, doch bestraft wurde, war Anerkennung menschlicher Freiheit, Ehre, die der Freiheit gebührte. Die griechische Tragödie ehrte menschliche Freiheit dadurch, daß sie ihren Helden gegen die Uebermacht des Schicksals kämpfen ließ: um nicht über die Schranken der Kunst zu springen, mußte sie ihn unterliegen, aber, um auch diese, durch die Kunst abgedrungene, Demüthigung menschlicher Freiheit wieder gut zu machen, mußte sie ihn — auch für das durchs Schicksal begangene Verbrechen — büßen lassen. Solange er noch frei ist, hält er sich gegen die Macht des Verhängnisses aufrecht. Sowie er unterliegt, hört er auch auf frei zu seyn. Unterliegend klagt er noch das Schicksal wegen Verlustes seiner Freiheit an. Freiheit und Untergang konnte auch die griechische Tragödie

nicht zusammenreimen. Nur ein Wesen, das der Freiheit beraubt war, konnte dem Schicksal unterliegen. — Es war ein großer Gedanke, willig auch die Strafe für ein unvermeidliches Verbrechen zu tragen, um so durch den Verlust seiner Freiheit selbst eben diese Freiheit zu beweisen und noch mit einer Erklärung des freien Willens unterzugehen.

Wie überall, so ist auch hier die griechische Kunst Regel. Kein Volk ist dem Charakter der Menschheit auch hierin treuer geblieben, als die Griechen.

Solange der Mensch im Gebiete der Natur weilt, ist er im eigentlichsten Sinne des Worts, wie er über sich selbst Herr seyn kann, Herr der Natur. Er weist die objektive Welt in ihre bestimmten Schranken, über die sie nicht treten darf. Indem er das Objekt sich vorstellt, indem er ihm Form und Bestand gibt, beherrscht er es. Er hat nichts von ihm zu fürchten, denn er selbst hat ihm Schranken gesetzt. Aber sowie er diese Schranken aufhebt, sowie das Objekt nicht mehr vorstellbar ist, d. h. sowie er selbst über die Grenze der Vorstellung ausgeschweift ist, sieht er sich selbst verloren. Die Schrecken der objektiven Welt überfallen ihn. Er hat ihre Schranken aufgehoben, wie soll er sie überwältigen? Er kann dem schrankenlosen Objekt keine Form mehr geben, unbestimmt schwebt es ihm vor, wo soll er es fesseln, wo ergreifen, wo seiner Uebermacht Grenzen setzen?

Solange die griechische Kunst in den Schranken der Natur bleibt, welches Volk ist da natürlicher, aber auch, sobald sie jene Schranken verläßt, welches schrecklicher[1]! Die unsichtbare Macht ist zu erhaben,

[1] Die griechischen Götter standen noch innerhalb der Natur. Ihre Macht war nicht unsichtbar, nicht unerreichbar für menschliche Freiheit. Oft trug menschliche Klugheit über die physische Macht der Götter den Sieg davon. Selbst die Tapferkeit ihrer Helden jagte oft den Olympiern Schrecken ein. Aber das eigentliche Uebernatürliche der Griechen beginnt mit dem Fatum, mit der unsichtbaren Macht, die keine Naturmacht mehr erreicht, und über die selbst die unsterblichen Götter nichts vermögen. — Je schrecklicher sie sind im Gebiete des Uebernatürlichen, desto natürlicher sind sie selbst. Je süßer ein Volk von der übersinnlichen Welt träumt, desto verächtlicher, unnatürlicher ist es selbst.

als daß sie durch Schmeichelei bestochen, ihre Helden zu edel, als daß sie durch Feigheit gerettet werden könnten. Hier bleibt nichts übrig als — Kampf und Untergang.

Aber ein solcher Kampf ist auch nur zum Behuf der tragischen Kunst denkbar: zum System des Handelns könnte er schon deßwegen nicht werden, weil ein solches System ein Titanengeschlecht voraussetzte, ohne diese Voraussetzung aber ohne Zweifel zum größten Verderben der Menschheit ausschlüge. Wenn einmal unser Geschlecht bestimmt wäre, durch die Schrecken einer unsichtbaren Welt gepeinigt zu werden, wär' es dann nicht leichter, feig gegen die Uebermacht jener Welt, vor dem leisesten Gedanken an Freiheit zu zittern, als kämpfend unterzugehen? In der That aber würden uns dann die Gräuel der gegenwärtigen Welt mehr als die Schreckniſse der künftigen quälen. Derselbe Mensch, der in der übersinnlichen Welt seine Existenz erbettelt hat, wird in dieser Welt zum Plagegeist der Menschheit, der gegen sich selbst und andere wüthet. Für die Demüthigungen jener Welt soll ihn die Herrschaft in dieser schadlos halten. Indem er aus den Seligkeiten jener Welt erwacht, kehrt er in diese zurück, um sie zur Hölle zu machen. Glücklich genug, wenn er sich in den Armen jener Welt einwiegt, um in dieser zum moralischen Kind zu werden.

Es ist das höchste Interesse der Philosophie, die Vernunft durch jene unveränderliche Alternative, die der Dogmatismus seinen Bekennern eröffnet, aus ihrem Schlummer aufzuwecken. Denn wenn sie durch dieses Mittel nicht mehr geweckt werden kann, so ist man alsdann wenigstens sicher, das Aeußerste gethan zu haben. Der Versuch ist um so leichter, da jene Alternative, sobald man sich über die letzten Gründe seines Wissens Rechenschaft zu geben sucht, die einfachste, begreiflichste — ursprünglichste Antithese aller philosophirenden Vernunft ist. „Die Vernunft muß entweder auf eine objektive intelligible Welt, oder auf subjektive Persönlichkeit, auf ein absolutes Objekt, oder auf ein absolutes Subjekt — auf Freiheit des Willens — Verzicht thun" Ist diese Antithese einmal bestimmt aufgestellt, so fordert das Interesse der Vernunft auch, mit der größten Sorgfalt zu wachen, daß nicht die

Sophistereien der moralischen Trägheit über sie einen neuen Schleier ziehen, der die Menschheit betrügen könne. Es ist Pflicht, die ganze Täuschung aufzudecken und zu zeigen, daß jeder Versuch, sie der Vernunft erträglich zu machen, nur durch neue Täuschungen gelingen kann, welche die Vernunft in einer beharrlichen Unwissenheit erhalten, und ihr den letzten Abgrund verbergen, in den sich der Dogmatismus, sobald er auf die letzte große Frage (Seyn oder Nichtseyn?) vordringt, unvermeidlich stürzen muß.

Der Dogmatismus — dieß ist das Resultat unsrer gemeinschaftlichen Untersuchung — ist *theoretisch* unwiderlegbar, weil er selbst das theoretische Gebiet verläßt, um sein System *praktisch* zu vollenden. Er ist also praktisch *widerlegbar*, dadurch, daß man ein ihm schlechthin entgegengesetztes System *in sich realisirt*. Aber er ist unwiderlegbar für den, der ihn selbst *praktisch* zu realisiren vermag, dem der Gedanke erträglich ist, an seiner eignen Vernichtung zu arbeiten, jede freie Causalität in sich aufzuheben, und die Modification eines Objekts zu seyn, in dessen Unendlichkeit er früher oder später seinen (moralischen) Untergang findet.

Was ist demnach wichtiger für unser Zeitalter, als daß man diese Resultate des Dogmatismus nicht mehr bemäntle, nicht mehr unter einschmeichelnden Worten, unter Täuschungen der faulen Vernunft verhülle, sondern so bestimmt, so offenbar, so unverhüllt, wie möglich, aufstelle. Hierin allein liegt die letzte Hoffnung zur Rettung der Menschheit, die, nachdem sie lange alle Fesseln des Aberglaubens getragen hat, endlich einmal das, was sie in der objektiven Welt suchte, *in sich selbst* finden dürfte, um damit von ihrer grenzenlosen Ausschweifung in eine fremde Welt — zu ihrer eignen, von der Selbstlosigkeit — zur Selbstheit, von der Schwärmerei der Vernunft — zur Freiheit des Willens zurückzukehren.

Einzelne Täuschungen waren von selbst gefallen. Das Zeitalter schien nur darauf zu warten, daß auch der letzte Grund aller jener Täuschungen verschwinde. Einzelne Irrthümer hatte es zerstört, nur sollte auch noch der letzte Punkt fallen, an dem sie alle befestigt waren.

Man schien auf die Enthüllung zu warten, als andre dazwischen traten, die in dem Augenblick, da die menschliche Freiheit ihr letztes Werk vollenden sollte, neue Täuschungen ersannen, um den kühnen Entschluß vor der Ausführung noch welken zu machen. Die Waffen entsanken der Hand, und die kühne Vernunft, welche die Täuschungen der objektiven Welt selbst vernichtet hatte, winselte kindisch über ihre Schwäche.

Ihr, die ihr selbst an die Vernunft glaubt, warum klagt ihr die Vernunft darüber an, daß sie nicht zu ihrer eignen Zerstörung arbeiten kann, daß sie eine Idee nicht realisiren kann, deren Wirklichkeit alles zerstören würde, was ihr selbst mühsam genug aufgebaut habt? Daß es die andern thun, die mit der Vernunft selbst von jeher entzweit sind, und deren Interesse es ist, über sie Klagen zu führen, wundert mich nicht. Aber daß ihr es thut, die ihr selbst die Vernunft als ein göttliches Vermögen in uns preist! — Wie wollet ihr denn eure Vernunft gegen die höchste Vernunft behaupten, die für die eingeschränkte, endliche Vernunft offenbar nur die absoluteste Passivität übrig ließe. Oder, wenn ihr die Idee eines objektiven Gottes voraussetzt, wie könnt ihr von Gesetzen sprechen, die die Vernunft aus sich selbst hervorbringt, da doch Autonomie allein einem absolut freien Wesen zukommen kann. Vergeblich meint ihr euch dadurch zu retten, daß ihr jene Idee nur praktisch voraussetzt. Eben weil ihr sie nur praktisch voraussetzt, droht sie eurer moralischen Existenz desto gewisser den Untergang. Ihn klagt die Vernunft an, daß sie von Dingen an sich, von Objekten einer übersinnlichen Welt nichts wisse. Habt ihr nie — nie auch nur dunkel — geahnet, daß nicht die Schwäche eurer Vernunft, sondern die absolute Freiheit in euch die intellektuale Welt für jede objektive Macht unzugänglich macht, daß nicht die Eingeschränktheit eures Wissens, sondern eure uneingeschränkte Freiheit, die Objekte des Erkennens in die Schranken bloßer Erscheinungen gewiesen hat?

Verzeihung, mein Freund, daß ich in einem Briefe an Sie zu Fremden spreche, die Ihrem Geiste — so fremd sind. Lassen Sie uns lieber zu der Aussicht zurückkehren, die Sie selbst am Ende Ihres Briefs vor uns eröffnet haben.

Wir wollen froh seyn, wenn wir überzeugt seyn können, bis zum letzten großen Problem, zu dem alle Philosophie vordringen kann, vorgerückt zu seyn. Unser Geist fühlt sich freier, indem er aus dem Zustande der Spekulation zum Genuß und zur Erforschung der Natur zurückkehrt, ohne daß er befürchten muß, durch eine immer wiederkehrende Unruhe seines unbefriedigten Geistes aufs neue in jenen unnatürlichen Zustand zurückgeführt zu werden. Die Ideen, zu denen sich unsere Spekulation erhoben hat, hören auf Gegenstände einer müssigen Beschäftigung zu seyn, die unsern Geist nur gar zu bald ermüdet, sie werden zum Gesetz unsers Lebens, und befreien uns, indem sie so selbst in Leben und Daseyn übergegangen — zu Gegenstänben der Erfahrung werden, auf immer von dem mühsamen Geschäfte, uns ihrer Realität auf dem Wege der Spekulation, a priori, zu versichern.

Nicht klagen wollen wir, sondern froh seyn, daß wir endlich am Scheideweg stehen, wo die Trennung unvermeidlich ist, froh, daß wir das Geheimniß unsers Geistes erforscht haben, kraft dessen der Gerechte von selbst frei wird, während der Ungerechte von selbst vor der Gerechtigkeit zittert, die er in sich nicht fand, und die er eben deßwegen in eine andre Welt, in die Hände eines strafenden Richters, übergeben mußte. Nimmer wird künftighin der Weise zu Mysterien seine Zuflucht nehmen, um seine Grundsätze vor profanen Augen zu verbergen. Es ist Verbrechen an der Menschheit, Grundsätze zu verbergen, die allgemein mittheilbar sind. Aber die Natur selbst hat dieser Mittheilbarkeit Grenzen gesetzt; sie hat — für die Würdigen eine Philosophie aufbewahrt, die durch sich selbst zur esoterischen wird, weil sie nicht gelernt, nicht nachgebetet, nicht nachgeheuchelt, nicht auch von geheimen Feinden und Ausspähern nachgesprochen werden kann — ein Symbol für den Bund freier Geister, an dem sie sich alle erkennen, das sie nicht zu verbergen brauchen, und das doch, nur ihnen verständlich, für die andern ein ewiges Räthsel seyn wird.

Abhandlungen

zur Erläuterung des

Idealismus der Wissenschaftslehre.

Geschrieben in den Jahren 1796 und 1797.

Zweiter Abdruck 1809.

I.[1]

Mehrere philosophische Schriftsteller, um das Schicksal der Kantischen Philosophie bekümmert, haben dem Publikum die Ursachen vorgelegt, welche, nach ihrer Meinung, der allgemeinen Verbreitung und weitern Ausbildung dieser Philosophie im Wege gestanden haben. Diese zu wiederholen, fühle ich keinen Beruf; dagegen werde ich eine Ursache

[1] Anmerkung des Herausgebers. Diese Abhandlungen sind in der obigen Gestalt vom Verfasser in den ersten Band der philosophischen Schriften (1809) aufgenommen worden, woselbst die Vorrede von ihnen sagt:

> „Bestimmter (als in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus) zeigen sich die Keime mehr positiver Ansichten in den Abhandlungen zur Erläuterung der W. L., die unstreitig viel zum allgemeinen Verständniß dieses Systems beigetragen haben, besonders in der dritten derselben".

Ihre erste Veröffentlichung geschah im Jahr 1797 im Philosophischen Journal unter dem Titel: „Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur". Vorausgeschickt war damals eine im ersten Heft des genannten Jahrgangs abgedruckte Einleitung, welche bei der Aufnahme in die „Philosophischen Schriften" weggelassen worden ist, dennoch aber der Vollständigkeit wegen in Nachstehendem wiedergegeben werden soll, mit Ausnahme einiger dem Artikel angehängten ganz kurzen Anzeigen und Abfertigungen, welche sich auf einzelne unbedeutende und längst vergessene literarische Erscheinungen beziehen.

Einleitung.

Der Verfasser, dem die Ausarbeitung dieses Artikels übertragen ist, kann sich über den Zweck desselben sehr kurz erklären.

Er schreibt nur für diejenigen, die vor allen Dingen Wahrheit wollen, denen sie aus dem Munde des Gegners ebenso werth ist, als aus ihrem eignen, die bei Untersuchungen jeder Art — sie seyen groß oder klein, mehr oder minder wichtig — nicht ihr Individuum in Anschlag bringen, und die immer die ersten sind, sich selbst zu verdammen, sobald ihnen bewiesen ist, daß sie geirrt haben. Er bekümmert sich nicht um kleine engherzige Menschen, die ihre Untersuchungen als eine aufgegebene Lektion, oder als ein Tagewerk betreiben, von dem sie nichts weiter als Lob oder Nahrung erwarten, die bei jeder Erweiterung des menschlichen Wissens nicht sowohl die Irrthümer, die sich so gerne an neugefundene

aufstellen, die, wie mir dünkt, der Hauptgrund ist, warum jene Philosophie von ihren Anhängern bis jetzt ebenso sehr beinahe, als von ihren Gegnern, verkannt wurde.

Diese Ursache ist, daß man sie für eine Philosophie hielt und ausgab, die, eines bloß spekulativen Interesses fähig, nur von [eingeweihten, 1. Aufl.] Schulphilosophen verstanden und gewürdigt werden könne. Dazu trugen freilich sehr viel bei die wiederholten Versicherungen der Antikantianer, daß Kant (den sie doch in demselben Augenblick widerlegen wollten) in einer beinahe ganz unverständlichen Sprache geschrieben habe. Sie bedachten

Wahrheiten anhängen, als die Störung der behaglichen Ruhe fürchten, in der sie sich bisher — den Schranken ihrer Natur getreu — so trefflich befunden haben. Diese Menschen durch süße Worte bestechen, oder durch aufrichtige Wahrheit bessern zu wollen, wäre gleich thöricht; jenes, weil es der Mühe nicht lohnt, dieses, weil für sie die Wahrheit selbst Lüge ist, weil das Licht selbst in ihnen sich verfinstert, und das Gerade verkehrt wird, wie ihre Seele. Auch können ihre Irrthümer der Kritik eben nicht viel zu thun geben (wie glücklich wären sie, wenn sie irren könnten!). Die Kritik hat genug gethan, wenn sie ihren Sinn und Geist, — denn hier ist es, wo es ihnen fehlt, — bei Gelegenheit zu charakterisiren sucht.

Unser Zeitalter ist so weit vorgerückt, daß, unerachtet bei einem großen Theil der Zeitgenossen der alte Aberglauben noch in Achtung steht, doch kein neuer bedeutender Irrthum auf lange Zeit Macht und Ansehen erlangen kann. Auf Entdeckungen in übernatürlichen Regionen (dem alten Lande des Scheins) hat die Vernunft selbst feierlich Verzicht gethan. Im Gebiete der Natur und der Menschheit aber — dem einzigen, worin jetzt noch unsere Untersuchungen mit Erfolg fortgehen können — haben wir an der Natur und dem menschlichen Geiste selbst, die beide in ihren Gesetzen gleich unveränderlich und ewig sind, die sichersten Wächter gegen jeden aufkeimenden Irrthum, der den Verstand verfinstern oder die Freiheit in uns unterdrücken könnte.

Desto mehr aber müssen wir jetzt darüber wachen, daß nicht eine herrschende Unlauterkeit der Gesinnung (die sich durch ein reines Interesse an allem, was verkehrt und verwirrt ist, äußert), oder eine einseitige Richtung unseres Geistes, die nie das Ganze der Menschheit, sondern immer nur ein Bruchstück vor Augen hat, den menschlichen Geist in seinen Fortschritten aufhalte, oder seine Kraft lähme; jenes, weil Verwirrung der Begriffe und Mißbrauch der Wahrheit für den Fortgang der Wissenschaften weit verderblicher sind, als die empörendsten Irrthümer; dieses, weil der Mittelpunkt — der Kern — der menschlichen Kraft nur da liegt, wo alle Kräfte des Menschen zusammenkommen.

Gerne würde sich der Verfasser geirrt haben, indem er sich theils aus der

nicht, daß es, außer der Wortsprache, auch eine Sprache der Geister gibt, daß jene nur das Vehikel von dieser ist, daß also ihre Versicherung, anstatt gegen jene Philosophie, ebenso leicht, und in dubio noch leichter, gegen ihr philosophisches Talent beweisen könnte. Indeß muß man hier unterscheiden. Einige jener Philosophen trugen diesen Namen als Männer, die, von spekulativen Untersuchungen weit entfernt, ihre ganze Aufmerksamkeit dem menschlichen Leben gewidmet hatten, und die jetzt, durch einen ungünstigen Zufall, zur Prüfung jener Philosophie ihre ganze Abneigung gegen alle — nicht

Unlauterkeit mancher Untersuchungen, theils aus der Einseitigkeit der meisten bisherigen philosophischen Nachforschungen die Phänomene erklärt hat:

Daß eben jetzt in der philosophischen Welt — um diesen stolzen Ausdruck noch so lange zu gebrauchen als er nicht zur Ironie geworden ist — ein ganz anderes Interesse, als das der Wahrheit, immer sichtbarer wird;

Daß im Verhältniß zu der großen Anzahl philosophischer Schriften, die jährlich erscheinen, so wenige da sind, an denen man ursprüngliche Geisteskraft, und etwas mehr als Nachbeterei, langweilige Analyse mehr als tausendmal schon gesagter Dinge, und das ewige Kinderspiel mit einigen abstrakten Begriffen, auf die sich das ganze philosophische Vermögen mancher Schriftsteller einzuschränken scheint, erkennen könnte;

Daß, diejenigen abgerechnet, bei denen man der Einfalt etwas zu gut halten muß, die wirklich oft unglaublich weit geht, dieselben Menschen, deren philosophische Kraft schon jetzt durch bloße Handarbeiten erschöpft ist, diese Lethargie allgemein zu verbreiten hoffen, wenn sie nur nichts als das wahrhaft Mittelmäßige aufrecht zu erhalten, und das Hervorragende, wo es nicht verkennbar ist, entweder zu sich herabzuziehen suchen, oder, wo auch dieses nicht angeht, als ein Abenteuer anstaunen helfen;

Daß eben jetzt dieselbe Wissenschaft, welche unendlichen Verwirrungen Ziel und Grenze setzen sollte, dazu mißbraucht wird, nicht nur Irrthümer zu erfinden, sondern die Wahrheit selbst zu entstellen, nicht nur einzelne Untersuchungen zu verwirren, sondern den ganzen Gesichtspunkt für ganze Wissenschaften und ganze Zeitalter zu verrücken, — endlich, zu thun, was unsere redlichen Alten standhaft zu thun sich weigerten — auch das Unvernünftige vernünftig, oder, damit jenes desto leichter gelinge, das Vernünftige unvernünftig zu machen.

Allen solchen Schriftstellern, die diese Zwecke befördern, die — nicht selbst mittelmäßig arbeiten; denn das kann man niemanden verwehren; aber — die Mittelmäßigkeit (welche für sie so lange die goldne war) auf den Thron erheben und auf ihm beschützen wollen, — solchen, die im Dienste ihrer eignen oder

unmittelbar ins Leben eingreifenden — Untersuchungen (eine Abneigung, die ihnen alle vorhergehenden spekulativen Unternehmungen gar leicht einflößen konnten!) mitbrachten. Andere waren nicht gegen Nomenklatur, Terminologie, Systemgeist überhaupt, sondern nur gegen diese Nomenklatur u. s. w. eingenommen; großentheils an Leibnizens Vortrag, der seine philosophischen Principien fragmentarisch, in Briefen an Freunde oder an vornehme und große Herren, immer mit großer Schonung der herrschenden Meinungen, eben deßwegen nicht so scharf und präcis als es dem wissenschaftlichen Vortrage geziemt, mitgetheilt hatte, längst

fremder Vorurtheile neue Verwirrungen ersinnen, um sich selbst oder die Welt noch länger zu betrügen, — solchen, die die Philosophie durch den Mißbrauch ihrer Sprache lächerlich und verächtlich machen, oder durch den Schwall ihrer Schriften noch jetzt besseren den Weg versperren, die freilich nicht wie Pilze aus der Erde schießen, — solchen endlich, die, weil es der Zorn des Publikums nicht gethan hat, wenigstens seine Langmuth bekehren sollte, und die von ihren alten Sünden doch nicht ablassen: — allen und jeglichen, die zu dieser Zunft und Klasse von Schriftstellern gehören, erklärt diese Uebersicht laut und feierlich den Krieg. Denjenigen aber, die in der seligen Einfalt ihres Herzens überzeugt sind, daß es an ihnen nicht liegt, wenn die Wissenschaften noch nicht weiter vorgerückt sind, verspricht sie aufrichtige Belehrung und alle mögliche Anleitung zur Selbsterkenntniß. Diese Uebersicht wird eben deßwegen das Detail der neuesten philosophischen Schriften ganz den Recensionen überlassen, die mit in den Plan des Journals gehören, und dazu bestimmt sind, aus Schriften, durch welche die Wissenschaft selbst wirklich gewonnen hat, Auszüge zu liefern. Sie selbst wird sich vielmehr damit beschäftigen, den Geist zu charakterisiren, der in der Philosophie selbst und in andern mit ihr verwandten* Wissenschaften der herrschende ist.

Indeß, da jedes Ding nur in seinem Zusammenhang verstanden und begriffen wird, so wird diese Uebersicht, um den jetzigen Zustand der Philosophie und den herrschenden Geist in ihr desto sicherer charakterisiren zu können, eine kurze Geschichte der ganzen Kantischen Epoche voranschicken müssen; womit auch sogleich im nächsten Hefte der Anfang gemacht werden soll.

Soviel zur Einleitung dieses Unternehmens, und jetzt zur Sache! Den

* Vorzüglich rechne ich hieher Theologie und Jurisprudenz, besonders aber Naturwissenschaft und Medicin, insofern sie Theil der Naturwissenschaft ist. Während die Kantianer noch jetzt — unwissend, was außer ihnen vorgeht — sich mit ihren Hirngespinnsten von Dingen an sich herumschlagen, machen Männer von ächt philosophischem Geist — ohne Geräusch — in dieser Wissenschaft Entdeckungen, an die sich bald die gesunde Philosophie unmittelbar anschließen wird, und die nur ein Kopf, von Interesse für Wissenschaft überhaupt belebt, vollends zusammenstellen darf, um damit auf einmal die ganze Jammerepoche der Kantianer vergessen zu machen.

gewöhnt oder gar in der Wolfischen Schulsprache und Methode steif geworden. Endlich die Letzten unter allen hatten durch die kraftlose Scheinphilosophie einiger wäßrigten Schriftsteller oder die Pandektenweisheit aphoristischer Eklektiker allen Sinn und Geschmack — nicht etwa für ein bestimmtes System — sondern für Philosophie überhaupt verloren, ehe Kant einen Buchstaben von seiner Philosophie bekannt gemacht hatte.

Zu jenem Vorurtheil trug auf der andern Seite ebenso viel bei der stolze Ton vermeinter Kantianer, welche für die — nach Jahr und

noch übrigen Raum benützt der Verfasser, um von den wenigen, in der letzten Messe erschienenen philosophischen Schriften Nachricht zu ertheilen, besonders aber den in der Religionsphilosophie jetzt herrschenden Geist an einer derselben zu charakterisiren. Er wählt eine einzelne Wissenschaft, weil ihm kein neues Werk bekannt ist, das die ganze Wissenschaft beträfe. Ein für allemal aber erinnert er, daß die Person des Verfassers einer Schrift hier völlig gleichgültig ist, damit nicht etwa einer, den man hier zum Exempel wählet, daraus einen Schluß auf die besondere Wichtigkeit seines Individuums mache. Es fragt sich nur, ob seine Schrift gerade ein für den Zweck des Verfassers taugliches Beispiel ist. Ist sie das, so wird nicht weiter gefragt, wer sie geschrieben habe.

Eine jener Schriften betrifft den Atheismus:

Briefe über den Atheismus. Herausgegeben von Karl Heinrich Heydenreich. Leipzig, 1796.

— eigentlich einen Atheismus besonderer Art, den der Verfasser zuerst in seiner ganzen Stärke darstellen will. Er verräth wirklich eine edle Kühnheit, indem er das Geschrei über die Gefährlichkeit der Kantischen Religionsphilosophie nicht achtet, und sogar S. 87 f. einem „verehrungswürdigen Manne", der eine seiner Vorlesungen besuchte und allzufreie Grundsätze gehört haben wollte, geradezu sagt, er ahne nicht einmal, wie frei Er (der Verfasser) in diesem Punkt denke. Auch behauptet er selbst, der moralische Atheismus (denn von diesem ist hier die Rede) könne in seiner Vermessenheit nicht weiter gehen, als er in dieser Schrift getrieben sey; und am Ende fürchtet er wirklich, man möchte von dieser Schrift großes Aergerniß erwarten, was sie aber doch wirklich — wie der Verfasser selbst einsieht — unmöglich anrichten kann. Der Verfasser setzt sich nämlich in Briefwechsel mit einem Atheisten, der es weiß, daß Herr Heydenreich durch die Kantische Kritik die lebendigste und festeste Ueberzeugung von der Religion erhalten hat. Unglücklicherweise aber erregt das Geständniß des Atheisten — daß er im Grunde selbst über seine Verstockung erstaunt sey, deren Grund er nirgends in sich finden könne. — keine große Erwartung von dem psychologischen Phänomen, das uns der Verfasser verspricht. Auch erfährt man wirklich in dem ersten Briefe

Tag abgemessene — Anstrengung, die sie den Kantischen Schriften gewidmet hatten, zum wenigsten durch die Würde Kantischer Hierophanten belohnt seyn wollten, denen alles daran liegen mußte, die dunkle Sprache, zu der sie allein den Schlüssel hatten, aufrecht zu erhalten. Indeß hat man manchem Gutmeinenden hierin zu viel gethan. Die Zierde — und das äußere [sicherste, 1. Aufl.] Merkmal — einer endlich auf sichern Grund erbauten Wissenschaft, ist und bleibt doch eine bestimmte Terminologie; — nur daß gerade die gesunde Philosophie, da sie nicht der Schule, sondern dem Menschen angehören soll, auch in

nichts, als daß der Atheist zu seinem großen Schaden — Physik studirt, in der Natur völlige Befriedigung gefunden, und endlich mit völliger Selbstgenügsamkeit und Resignation auf Gott und Unsterblichkeit geendigt habe.

Da der Verfasser einmal entschlossen war, den moralischen Atheismus in seiner ganzen Erhabenheit darzustellen, so würde es uns sehr wundern, daß er den bei weitem erhabeneren Atheismus — den einzigen, der aus den moralischen Principien des Kriticismus, solange sie in ihrer gewöhnlichen Einseitigkeit gedacht werden, nothwendig hervorgeht — den Atheismus, der an Unsterblichkeit glaubt, aber Gott leugnet — vorbeigegangen hat, wenn wir nicht wohl wüßten, daß die meisten Kantianer (so consequent sie sonst seyn mögen) durch ein besonderes Glück ihrer Natur vor dieser Consequenz auf immer bewahrt sind. Diese Weltweisen, wie sie sich unter einander betiteln, suchen sich, wie bekannt, gegen den Atheismus durch ein moralisches Bedürfniß zu verwahren, das zwar in der menschlichen Natur überhaupt gegründet seyn soll, aber zu seiner Wirksamkeit eine besondere moralische Stimmung verlangt, die nicht jedem gegeben ist. So wird auch das Größte unter ihrer Bearbeitung klein, indem sie das, was die veredelte Menschheit von selbst — fordert, in ein individuelles Begehren verwandeln, was der moralisch-schwache Mensch in sich erregen soll. Sie ahnen nicht, daß alles in uns klein ist, was nicht die Natur in uns thut, daß das Erhabene der Moralität selbst, solange sie in uns nicht zur Nothwendigkeit geworden ist, unter menschlichen Händen sich verkleinert. Kein Wunder, daß ihre Moral einen so sonderbaren Contrast darbietet! Auf der einen Seite die Idee der Menschheit in ihrer entschiedenen Nothwendigkeit, auf der andern Seite das sie immer begleitende Bild des verzagten wankelmüthigen Menschen, wie er moralisch calculirt, überlegt, zweifelt, sich fürchtet das Rechte doch nicht zu treffen — und am Ende, wenn er es getroffen hat, sich selbst nicht oft genug vorsagen kann, daß die Vernunft in ihm dießmal gesiegt habe. Sie vergessen, oder vielmehr sie wissen nicht, daß es für die Moralität kein dießmal gibt, und daß nur darin die Würde der menschlichen Natur — das, was sie über die bloße Erscheinung erhebt — liegen kann. Derselbe Contrast zeigt sich in allem, was sie über Religion

jeder menschlichen Sprache verständlich seyn muß. In Frankreich, wo die neue Chemie entstand, trat eine Congregation der größten Chemiker zusammen, um über die Terminologie einig zu werden. In Deutschland haben mehrere — zum Theil berühmte — Männer, in der Uebersetzung derselben ein Verdienst gesucht. Dieß mag sehr löblich und sogar nothwendig seyn in einer Wissenschaft, die immer nur in den Grenzen der Schule bleiben wird; — ob auch in der Philosophie eine solche Uebereinkunft zu wünschen sey, ist eine andere Frage.

So viel ist wohl gewiß, daß der Ton mancher Kantianer zu sagen

sagen und schreiben. Sie haben gehört, daß die Idee der Gottheit erhaben ist, und wissen nicht, daß sie unter ihren Händen aufgehört hat es zu seyn. Daher die vergebliche Anstrengung, etwas erhaben zu machen, was doch keineswegs erhaben ist. Daher der schlimme ästhetische Eindruck ihrer Schriften. Vielleicht kann man dieß nicht immer so deutlich, als in der vorliegenden Schrift bemerken. Ein beständiges Streben, sich zu erheben, und ein beständiges Zurücksinken! Das letzte Hülfsmittel ist wieder — das liebe Bedürfniß; ein niedriger Begriff, der gegen die erhabene Idee von Gott gewaltig absticht. Das Bedürfniß eines Gottes; welch ein Gedanke! Und wenn auch der Ausdruck anfänglich gebraucht werden konnte, muß man denn ewig dieselben Ausdrücke wiederholen? — Der arme Atheist bekommt den Rath, vor allen Dingen das Glaubensbedürfniß in sich zu erregen, ehe er an Gott zu zweifeln wage. Wem fällt hiebei nicht der Theologe ein, der für den Atheisten kein Rettungsmittel wußte, als daß er eifrig zu Gott flehe, damit dieser den Atheismus von ihm nehme. — Der Atheist ist auch damit nicht beruhigt. Er gesteht: „er rechne nun einmal den Glauben an Gott nicht zu seinen geistigen Bedürfnissen; ein Satz sey deßwegen nicht wahr, weil ohne ihn die Vernunft sich widerspräche", — (ist denn aber bei einem praktischen Postulate von einem Satz die Rede — und wen trifft denn also jener unphilosophische Einwurf?) — „eben dadurch entzweie sich der Mensch mit sich selbst, daß er Glückseligkeit und Sittlichkeit miteinander vereinigen wolle"; — endlich, der kühnste Gedanke im ganzen Buche: „Gott selbst, wenn er existirte, müßte den Atheismus wollen". — Man sieht es den Einwürfen schon an, was darauf folgen mag. Der Glaubensgrund, heißt es, sey kein Syllogismus (endlich wären wir doch so weit!); er sey, wie es S. 112 heißt, ein im Menschen ursprünglich gegründeter theoretischer aber als solcher nicht zu erweisender Satz, ohne welchen die sittliche Vernunft sich selbst widerspräche. Da haben wirs! Noch überdieß die Involutions- und Evolutionstheorie der Kantianer! Das Postulat der praktischen Vernunft ist im menschlichen Geiste begraben, gleichsam eingeschachtelt — es ruht, solange das moralische Bedürfniß ruht (solange man noch nicht sittlich genug ist); sobald jenes rege wird, tritt es hervor als ein

schien: zum Verständniß ihrer Philosophie sey alle übrige Kultur des Geistes, aller Reichthum realer Kenntnisse völlig unnütz'; und doch setzt schon die erste Frage, deren Beantwortung das ganze Geschäft dieser Philosophie ausmachen soll, um Interesse zu finden und verstanden zu

fertiger Satz, dem jetzt weiter nichts mehr fehlt, als daß ihn ein Schriftsteller wie der Verfasser zu Papier bringe! —

Doch, das alles ist Kleinigkeit gegen das, was folgt! Kant soll die Unsterblichkeit als eine unendliche Fortdauer ohne Zeit vorgestellt haben. Der Atheist bekennt, das könne er nicht denken. Aber, sagt der Verfasser, dieß ist doch kein Beweis, daß es unmöglich ist! — Nun mag Kant noch beweisen, das Denkbare selbst sey seiner bloßen Denkbarkeit wegen noch nicht möglich, nachdem ein Schüler von ihm behauptet, das Undenkbare sey, seiner Undenkbarkeit ungeachtet, doch nicht unmöglich. Welche Ketzereien wird man nicht künftig mit diesem Spruch allein niederschlagen! — Nicht genug! Der Verfasser will auch wissen, wie es möglich ist, ohne Zeit fortzudauern. Daß er uns nur auch sage, wie es möglich ist, ohne Raum sich zu bewegen, ohne Luft zu athmen u. s. w. Nicht die Zeitform selbst, aber — (der Verfasser läßt mit sich tractiren!) — doch etwas ihr Analoges wird die Form ihrer künftigen Existenz ausmachen! Die Zeit ist bloß eine Form, die uns zugleich mit dem Körper gegeben ist — und wer uns hienieden, solange wir im Körper wallen, die Zeit als Form gab, kann uns, nach Ablegung des Körpers, auch eine neue geben! Gleichermaßen also, wie der, der Gott unter menschlicher Form denkt, einen Anthropomorphismus begeht, begeht auch der, der den Menschen in seiner künftigen Existenz unter der Form der thierischen Existenz (sage der Zeitform) sich denkt, einen Zoomorphismus! — Man sieht, der Verfasser wird neu. — Doch ist natürlicherweise der Zoomorphismus, gerade so wie der Anthropomorphismus bei Kant, entweder dogmatisch oder symbolisch; d. h. wer glaubt, daß wir im andern Leben gerade so wie jetzt in der Zeit seyn werden, ist ein dogmatischer Zoomorphist; wer aber glaubt, daß die künftige Form unsrer Existenz nur ungefähr so was wie die Zeit seyn werde, ist ein aufgeklärter Philosoph, und ein Vertrauter des kritischen Systems! — Welch ein grober Zoomorphist wird dadurch der arme Lavater, der in seinen „Aussichten in die Ewigkeit" berechnet, wie schnell sich die Geister im Himmel gegeneinander bewegen. Herr Lavater läßt uns doch mit dem Körper nur die Trägheit, Herr Heydenreich aber die Zeit selbst verlieren! Vielleicht beschenkt uns der Verfasser, oder ein anderer Kantianer, noch mit einer Arithmetica coelestis, die auf unsrer künftigen Anschauungsform ungefähr ebenso wie die Arithmetica terrestris auf unsrer jetzigen beruht. Dadurch werden alle unsere Zweifel über den symbolischen Zoomorphismus niedergeschlagen werden!

' (eine tabula rasa läßt freilich am leichtesten auf sich schreiben; dann ist sie aber auch etwas, was nur gelesen werden, nicht sich selbst lesen kann) (Zusatz der ersten Auflage).

werden, eine Kultur voraus, die man nicht jedem a priori zutrauen kann. Man sollte denken, nur ein Mann, der bei empirischen Nachforschungen oft genug gefühlt hat, wie wenig diese allein dem Geiste Genüge thun, wie gerade die interessantesten Probleme derselben so oft auf höhere Principien zurückweisen, wie langsam und unsicher man in ihnen fortschreitet, ohne leitende Ideen, der man sich oft nicht einmal deutlich bewußt ist — nur ein Mann, der durch mannichfache Erfahrung Schein und Wirklichkeit, Eitelkeit und Realität menschlicher Kenntnisse unterscheiden gelernt hat, nur ein solcher werde — ermüdet von manchen vergeblichen Nachforschungen, die er, unwissend in Ansehung dessen, was der Geist des Menschen vermag, sich selbst aufgab — mit vollem Interesse, mit klarem Bewußtseyn des Sinns seiner Frage, die Frage sich aufwerfen: Was ist denn am Ende das Reale in unsern Vorstellungen? Und wenn man auch von dieser Bedingung abweichen will, so muß man wenigstens darauf bestehen, daß in einem Menschen, der diese Frage mit Sinn und Verstand aufwerfen soll, zwei seltene Eigenschaften vereinigt seyn müssen: eine ursprüngliche Tendenz zum Realen auf der einen, und eine Fähigkeit über das Wirkliche sich zu erheben auf der andern Seite, jene, weil ohne sie eine *solche* Frage allzu leicht in idealische Spekulationen verwickelt, diese, weil ohne sie der Sinn, am einzelnen Objekt abgestumpft, für Realität *überhaupt* keine Empfänglichkeit behält.

Man hätte ferner denken sollen, daß jene Frage am allerwenigsten Menschen interessiren würde, deren ganze philosophische Kraft sich auf Analyse todter und abstrakter Begriffe beschränkt. Für einen solchen gibt es nichts Reales. Wer nichts Reales in sich und außer sich fühlt und erkennt — wer überhaupt nur von Begriffen lebt, und mit Begriffen spielt — wessen Anschauungsvermögen längst durch Gedächtnißwerk, todte Spekulation, oder gesellschaftliche Verdorbenheit ertödtet ist — wem seine eigene Existenz selbst nichts als ein *matter Gedanke* ist — wie kann doch der über Realität (der Blinde über die Farben) sprechen? Oder wie will er die Antwort verstehen, wenn er die Frage nicht verstanden hat? Fragt Wilde, denen bunte Federn und ein bemalter Leib das Schönste ist, was schöne Kunst sey? oder gebt ihnen

Unterricht darüber — sie werden euch dumm anstaunen, oder affenmäßig angrinsen[1]. —

Auch haben viele deß keinen Hehl gehabt, daß sie diese erste Frage der Philosophie nicht verstünden[2]. Wenn man fragte: woher stammt eigentlich alle unsere Erkenntniß? — so wollte man doch nicht wissen, wie es möglich sey, Vorstellungen und Begriffe, die man schon hat, in ihre Bestandtheile aufzulösen; sondern die Frage war, wie man ursprünglich zu diesen Begriffen und Vorstellungen gekommen sey? Weil man nun ganz natürlicherweise aus einem Begriffe auch wieder entwickeln kann, was man vorher — nicht etwa nur willkürlich, sondern nothwendiger Weise — in ihm gedacht hat, so war das Erste, was man gegen jene Frage aufbrachte, Beispiele, aus welchen erhellen sollte, daß unsere ganze Philosophie auf Analysen schon gebildeter Begriffe zurückkomme, eigentlich aber nur so viel erhellte, daß man willkürlich analysiren kann, was man vorher nothwendiger Weise verbunden hat. Weil, wenn man in Gedanken das Objekt von seinen Eigenschaften trennt, noch ein unbestimmtes logisches Etwas übrig bleibt, so glaubt man, daß dieses Objekt auch wohl in der Wirklichkeit etwas für sich unabhängig von seinen Eigenschaften Bestehendes seyn könne. Weil z. B. der Begriff von Materie ursprünglich aus einer Synthesis entgegengesetzter Kräfte durch die Einbildungskraft hervorgeht, so glaubt man nachher aus einem — ich weiß nicht welchem — bloß logischen Begriffe der Materie (der gar nicht möglich ist) — nach dem Grundsatz des Widerspruchs — die Grundkräfte der Materie analytisch ableiten zu können u. s. f. Auf solchen Täuschungen beruhte der ganze Schulstreit über den Unterschied analytischer und synthetischer Urtheile.

[1] Man sehe den 11ten Band der berüchtigten Reisebeschreibung.

[2] Vor diesem Satz stand in der ersten Auflage: In jener Frage also schon liegt der Stolz eines cultivirten Menschen, der sich über sein gesammtes Wissen Rechenschaft abfordert, ein Stolz, den man etwa sich selbst, nicht aber andern verbergen darf, für welche die bloße Frage schon ein Odi profanum vulgus et arceo seyn muß. Und diese Würde der Frage muß auch in die Antwort übergehen; denn an der Antwort erkennt man den Mann und erfährt, ob er der Frage fähig war.

Kant ging davon aus: das Erste in unsrer Erkenntniß sey die Anschauung. Daraus entstand gar bald der Satz: Anschauung sey die niedrigste Stufe der Erkenntniß. Aber sie ist das Höchste im menschlichen Geiste, dasjenige, wovon alle unsere übrigen Erkenntnisse erst ihren Werth und ihre Realität borgen. Ferner, was der Anschauung vorangehen müsse, sagt Kant, sey eine Affektion unsrer Sinnlichkeit. Wo diese eigentlich herkomme, ließ er völlig unentschieden. Absichtlich ließ er hier etwas zurück, was erst späterhin als das letzte — höchste[1] Problem der Vernunft erscheinen sollte. Aber Anhänger und Gegner dieser Philosophie hoben sorgfältig auf, was ihr Urheber wohlabsichtlich liegen ließ. Weil er nun nachher von Dingen an sich sprach, so mußten es schlechterdings Dinge an sich seyn, die auf uns gewirkt hatten. Allein man durfte nur einige Blätter weiter lesen, um zu sehen, daß nach Kants Philosophie alles, was für uns Objekt, Ding, Gegenstand ist, nur in einer ursprünglichen Synthesis der Anschauung Objekt u. s. w. geworden ist. Denn als Bedingungen aller Anschauung nennt er Zeit und Raum, und zeigt, daß diese gar nichts unabhängig von uns Wirkliches, sondern ursprüngliche Formen der Anschauung seyen. Dieß verstand man nun freilich so, als ob wir, wie unlängst ein Recensent in der A. L. Z. naiv genug gesagt hat, diese Formen zum Geschäft des Anschauens schon fertig und bereit liegend mitbrächten. Allein wer hieß denn dieß so verstehen? Wenn Kant von einer Synthesis der Einbildungskraft in der Anschauung sprach, so war doch wohl diese Synthesis eine Handlung des Gemüths, Raum und Zeit also, als Formen jener Synthesis, Handlungsweisen des Gemüths. Aus Zeit und Raum entsteht freilich kein Objekt. Aber Raum und Zeit bezeichneten doch im Allgemeinen die Handlungsweise des Gemüths im Zustand der Anschauung. Also war jene Behauptung ein Fingerzeig, welcher, wohl benützt, über das Wesen der Anschauung selbst (das Materiale derselben), und damit über das ganze System des menschlichen Geistes, den vollkommensten Aufschluß geben konnte.

[1] nie aufzulösende (Zusatz der ersten Auflage).

Denn, lasset uns einmal betrachten, was Raum und Zeit zum Objekt — um mich ganz gewöhnlich auszudrücken — beitragen. Raum gibt dem Objekte Ausdehnung, Sphäre. Allein im Begriff der Ausdehnung, der Sphäre liegt nothwendig nicht auch der Begriff einer Begrenzung. Also muß, da Objekt eine begrenzte Sphäre bezeichnet, diese Greuze anderwärts herkommen. Es ist die Zeit, die dem Raume erst Grenze, Schranke, Umriß gibt. Deßwegen hat der Raum drei Dimensionen. Denn da er ursprünglich unendlich ist, so hat er gar keine Richtung, oder vielmehr er hat alle möglichen Richtungen, die man nur nicht eher unterscheiden kann, als sie (durch Zeit begrenzt) endliche, bestimmte Richtungen werden. Umgekehrt, Zeit ist ursprünglich nichts als Schranke und Grenze, sie ist absolute Negation aller Ausdehnung, ein mathematischer Punkt. Erst der Raum gibt ihr Ausdehnung; daher kann sie ursprünglich nur unter dem Bilde einer geraden Linie vorgestellt werden, und hat nur Eine mögliche Dimension. Daher ferner ist weder Raum ohne Zeit, noch Zeit ohne Raum vorstellbar. Das ursprünglichste Maß alles Raums ist die Zeit, die ein gleichförmig bewegter Körper nöthig hat, ihn zu durchlaufen, und umgekehrt, das ursprünglichste Maß der Zeit ist der Raum, welchen ein solcher Körper (z. B. die Sonne) in ihr durchläuft. Daher also sind Zeit und Raum nothwendige Bedingungen aller Anschauung. Ohne Zeit ist das Objekt formlos, ohne Raum ausdehnungslos. Dieser ist ursprünglich absolut — unbestimmt (Platons ἄπειρον); jene ist das, was allem erst Bestimmung und Umriß gibt (πέρας bei Plato). Raum ohne Zeit ist Sphäre ohne Grenze, Zeit ohne Raum Grenze ohne Sphäre. Nun ist Bestimmung, Grenze, Schranke etwas ursprünglich Negatives. Dagegen Sphäre, Ausdehnung u. s. w. ursprünglich positiv. Also, weil Raum und Zeit Bedingungen der Anschauung sind, so folgt, daß Anschauung überhaupt nur durch zwei absolut entgegengesetzte Thätigkeiten möglich ist. Raum und Zeit aber sind bloß formal, sie sind ursprüngliche Handlungsweisen des Gemüths, in ihrer Allgemeinheit aufgefaßt. Aber sie können doch als ein Princip dienen, nach welchem sich auch das Materiale der ursprünglichen Handlungsweisen des

Gemüths in der Anschauung bestimmen läßt. Diesem nach müssen in der Anschauung vereinigt werden — zusammentreffen, wechselseitig sich bestimmen und beschränken, zwei ursprünglich und ihrer Natur nach entgegengesetzte Thätigkeiten. Die eine derselben wird positiver Art, die andere negativer Art seyn. Die letztere nun, was wird sie anders seyn, als das, was Kant als die von außen auf uns wirkende Thätigkeit bezeichnet? Die erstere aber offenbar diejenige, die er in der Synthesis der Anschauung als geschäftig annimmt, d. h. die ursprüngliche geistige Thätigkeit. Und so ist es sonnenklar erwiesen: das Objekt sey nicht etwas, was uns von außen, als ein solches, gegeben ist, sondern nur ein Produkt der ursprünglichen geistigen Selbstthätigkeit, die aus entgegengesetzten Thätigkeiten ein drittes Gemeinschaftliches (κοινόν bei Platon) schafft und hervorbringt. Jene geistige Selbstthätigkeit nun, die in der Anschauung handelt, schreibt Kant der Einbildungskraft zu, mit Recht, weil dieses Vermögen allein, der Passivität und Aktivität gleich fähig, das einzige ist, was negative und positive Thätigkeit zusammenzufassen und in einem gemeinschaftlichen Produkt darzustellen vermag. Und deßwegen heißt ihm auch jene Handlung die ursprüngliche, transscendentale Synthesis der Einbildungskraft in der Anschauung — ein Ausdruck, den allein die Kantianer ihrem Meister nicht, wie jeden andern, nachsprechen.[1]

Hätte man diesen Einen Ausdruck verstanden, so wäre damit auf einmal das Hirngespinnst, das unsere Philosophen so lange gequält hat — ich meine die Dinge an sich — die Dinge, die außer den wirklichen Dingen noch vorhanden seyn, ursprünglich auf uns einwirken, den Stoff zu unsern Vorstellungen geben sollten u. s. w. — wie Nebel und Nacht vor Licht und Sonne verschwunden. Man hätte eingesehen, daß kein Ding wirklich ist, es sey denn, daß es ein Geist erkenne. In der Leibnizischen Philosophie waren die Dinge an sich etwas ganz anderes. Leibniz wußte von keinem Daseyn, als nur von einem solchen, das sich selbst erkennt, oder von einem Geiste erkannt wird. Das

[1] ohne Zweifel aus ganz besonderen Gründen. Zusatz der ersten Auflage.

letztere war ihm bloße Erscheinung. Was aber mehr als Erscheinung seyn sollte, daraus machte er nicht ein todtes, selbstloses Objekt. Darum begabte er seine Monaden mit Vorstellkräften, und machte sie zu Spiegeln des Universums, zu erkennenden, vorstellenden, und nur insofern nicht „erkennbaren", nicht „vorstellbaren" Wesen. — Unsterblicher Geist, was ist unter uns aus deiner Lehre geworden! Was aus den ältesten, heiligsten Traditionen geworden ist; — doctrina, per tot manus tradita, tandem in vappam desiit! — Den Dingen an sich Vorstellung zu geben, dazu waren unsere Halbköpfe zu aufgeklärt. Und von Leibniz — o, der moderte ruhig im Staube —, von Kant hatten sie gehört, was Leibniz behaupte; ihn selbst zu lesen, dazu waren sie zu weise geworden! — Kann man ruhig bleiben, wenn man über der Asche der größten Männer Schwächlinge triumphiren hört, die ein Wort von jenen vernichten könnte, wäre nicht längst ihr Mund verstummt! — Oder wenn der Glaube an eine wirkliche Welt — das Element unseres Lebens und unseres Handelns — entstanden seyn soll nicht aus unmittelbarer Gewißheit, sondern aus — ich weiß nicht welchen Schattenbildern wirklicher Dinge, die nicht einmal der Einbildungskraft, sondern nur einer todten, phantasieloſen Spekulation zugänglich sind — und wenn so unsere Natur (so ursprünglich reich und kraftvoll) von Grund aus verderbt und entnervt werden soll? — Denn darin liegt das Wesen der geistigen Natur, daß in ihrem Selbstbewußtseyn ein ursprünglicher Streit ist, aus dem eine wirkliche Welt außer ihr in der Anschauung (eine Schöpfung aus Nichts) hervorgeht. Und darum ist keine Welt da, es sey denn, daß sie ein Geist erkenne, und umgekehrt kein Geist, ohne daß eine Welt außer ihm da sey. — Ich gehe weiter.

Daß ich ein Objekt außer mir erkenne, sagt Kant, dazu reicht die bloße Anschauung noch nicht zu. Ganz natürlicherweise. Denn indem es die Einbildungskraft synthetisch erzeugt, kann es vom Gemüth nicht zugleich angeschaut werden als Objekt, d. h. als etwas, dem, unabhängig von ihm, Wirklichkeit und Selbstdaseyn zukömmt. Erst nachdem jenes schöpferische Vermögen geendet hat, muß, nach Kant, der Verstand

eintreten, ein dienstbares Vermögen, das nur auffaßt, begreift, festhält, was ein anderes hervorgebracht hat. Aber was kann ein solches Vermögen thun? — Jetzt, nachdem die Anschauung und mit ihr die Realität verschwunden ist, nur nachahmen, nur wiederholen jene ursprüngliche Handlung der Anschauung, in welcher das Objekt zuerst da war: dazu bedarf es der Einbildungskraft. Aber das Reale ist nur in der Anschauung. Also kann auch die Einbildungskraft, in ihrer gegenwärtigen Funktion, jene Handlungsweise nicht ihrer Materie nach wiederholen. Denn sonst entstünde wieder Anschauung, und wir wären, wo wir vorher waren. Also wiederholt sie nur das Formale jener Handlungsweise. Dieses besteht, wie wir wissen, in Zeit und Raum. Also verzeichnet sie nur den Umriß von einem in Zeit und Raum überhaupt schwebenden Gegenstand. Diesen Umriß heißt Kant Schema, und behauptet, dieses erst vermittle den Begriff mit der Anschauung. Allein er hat hier, wie oft, eine allzugroße Schonung gegen etwas bewiesen, was an sich keine Realität hat. In der Spekulation mag man das Schema vom Begriffe trennen, in der Natur (unseres Erkennens) sind sie nie getrennt. Begriff ohne Versinnlichung durch die Einbildungskraft ist ein Wort ohne Sinn, ein Schall ohne Bedeutung. Jetzt erst, indem das Gemüth Gegenstand und Umriß, Reales und Formales einander entgegensetzen, eines auf das andere beziehen, vergleichen, zusammenhalten kann, entsteht zuerst Anschauung mit Bewußtseyn, und die feste, unerschütterliche Ueberzeugung in ihm, daß etwas außer ihm und unabhängig von ihm wirklich sey. Und so, sagt Kant, liegt nur im Zusammentreffen der Anschauung und des Begriffs der lichte Punkt einer objektiven Erkenntniß. Nichtsdestoweniger gibt es Leute, die ihm bis auf den heutigen Tag noch vorwerfen „eine himmelweite Trennung des Verstandes und der Sinnlichkeit". Man ist überrascht, dieß von Philosophen zu hören, in deren Philosophie alles Trennung ist. Indeß die Sache läßt sich erklären. Es gibt ein Talent zu trennen, was nie getrennt, und in Gedanken abzusondern, was in der Natur überall verbunden ist. Dieß ist ein zum Philosophiren unentbehrliches, aber äußerst unglückseliges Talent, wofern es nicht mit

dem philosophischen, wieder zu vereinigen, was man getrennt hat, verbunden ist; denn nur diese beiden zusammengenommen machen den Philosophen. Das letztere nun ist manchem versagt, dem das erstere vergönnt ist. Wo also davon die Rede ist, der Spekulation halber etwas zu trennen, was in der Wirklichkeit nie getrennt ist, da verstehen jene Köpfe, was man will. Geht es aber ans Verbinden, ans Wiedervereinigen dessen, was man getrennt hat, so ist es mit ihrem Talent zu Ende, und — daher solche Urtheile.

Kant hat beinahe lauter solche unglückliche Beurtheiler gefunden. Er mußte die menschlichen Erkenntnisse und Begriffe in ihre Bestandtheile zerlegen, dieß war sein Zweck; seinen Nachfolgern überließ er das große überraschende Ganze unserer Natur, wie es aus jenen Theilen zusammengeht, wie es von jeher bestanden hat und immer bestehen wird, mit Einem Blick aufzufassen, dem Werk Seele und Leben einzuhauchen, und so der Nachwelt als das Herrlichste, was menschliche Kraft vollenden konnte, zu überliefern. Was das Erste und Höchste im menschlichen Geiste ist, ist die Vollendung der Welt[1], die vor ihm sich aufthut, und Gesetzen gehorcht, denen er überall begegnet, er mag in sich selbst (philosophirend) zurückkehren oder (beobachtend) die Natur erforschen. Kant behauptet, daß diese Gesetze ursprüngliche Formen des menschlichen Verstandes, oder, was dasselbe ist, ursprüngliche Handlungsweisen unseres Geistes seyen. Nur durch diese Handlungsweisen unseres Geistes ist und besteht die unendliche Welt, denn sie ist ja nichts anders, als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Produktionen und Reproduktionen.

Nicht also Kants Schüler! — Ihnen ist die Welt und die ganze Wirklichkeit etwas, das unserm Geiste ursprünglich fremd, mit ihm keine Verwandtschaft hat, als die zufällige, daß sie auf ihn wirkt. Nichtsdestoweniger beherrschen sie eine solche Welt, die für sie doch nur zufällig ist, und die ebenso gut auch anders seyn könnte, mit Gesetzen, die — sie wissen nicht wie und woher? — in ihrem Verstande

[1] Der ganze Reichthum einer Welt. Erste Auflage.

eingegraben sind. Diese Begriffe und diese Gesetze des Verstandes tragen sie, als höchste Gesetzgeber der Natur, mit vollem Bewußtseyn daß die Welt aus Dingen an sich besteht, doch auf diese Dinge an sich über, wenden sie ganz frei und selbstbeliebig an, und diese Welt, die ewige und nothwendige Natur gehorcht ihrem spekulativen Gutdünken? — Und dieß soll Kant gelehrt haben? — Und wie soll man jenes System heißen, Idealismus ist es nicht; jeder consequente Idealist würde sich seiner schämen. Dogmatismus soll es auch nicht seyn, und ist es nicht. — Was ist es dann? — Es hat nie ein System existirt, das lächerlicher oder abenteuerlicher wäre. Die Natur war nie etwas von ihren Gesetzen Verschiedenes. Sie besteht nur in dieser ihrer unabänderlichen Handlungsweise, oder vielmehr sie ist selbst nichts, als diese Eine ewige Handlungsweise. Aber weil man sich — ich weiß nicht welches — spekulative Ding — von Natur denken kann, dem man eine von seinen Gesetzen unabhängige Existenz leiht, so betrachtet man diese Gesetze als solche, die ein Geist außer der Welt ihr eingepflanzt habe. Oder, nach dem neuesten System, als solche, die erst unser Verstand auf die Natur, als etwas davon ganz Verschiedenes, überträgt. Hume, der Skeptiker, hatte behauptet, was man jetzt Kant behaupten läßt. Aber Hume hat aufrichtig gestanden, alle unsere Naturwissenschaft sey dann Täuschung, alle Naturgesetze nichts als Gewohnheiten der Einbildungskraft. Dieß war consequentes Urtheil[1]. — Freilich behauptete Kant, die Gesetze der Natur seyen Handlungsweisen unseres Geistes, Bedingungen, unter welchen selbst unsere Anschauung erst möglich ist; aber, setzte er hinzu, die Natur ist nichts von diesen Gesetzen Verschiedenes, sie ist selbst nur eine fortgehende Handlung des unendlichen Geistes, in welcher er erst zum Selbstbewußtseyn kömmt, und durch welche er diesem Selbstbewußtseyn Ausdehnung, Fortdauer, Continuität und Nothwendigkeit gibt. Alle diese Mißverständnisse entstanden, wie nun klar und deutlich ist, daraus, daß man auch das neue System wieder als ein spekulatives System aus

[1] Erste Auflage: consequente Philosophie. — — Und Kant soll nichts anders gethan haben, als Humen nachsprechen, um ihn, der consequent war, inconsequent zu machen? (Zusatz der ersten Auflage.)

spekulativem Gesichtspunkt betrachtete. Der gesunde Verstand hat nie Vorstellung und Ding getrennt, noch viel weniger beide entgegengesetzt. Im Zusammentreffen der Anschauung und des Begriffs, des Gegenstands und der Vorstellung, lag von jeher des Menschen eigenes Bewußtseyn und damit die feste unüberwindliche Ueberzeugung von einer wirklichen Welt. Der Idealismus zuerst (den Kant auf immer aus den Köpfen der Menschen verbannen wollte) hatte das Objekt von der Anschauung, den Gegenstand von der Vorstellung getrennt. Der Idealist in diesem Sinn ist einsam und verlassen mitten in der Welt, von Gespenstern[1] überall umgeben. Für ihn gibt es nichts Unmittelbares, und die Anschauung selbst, in welcher Geist und Objekt zusammentreffen, ist ihm nichts als ein todter Gedanke. Eben deßwegen wird er sich nie von seinem trostlosen Systeme losreißen. Denn gelingt es auch, ihn je in den Gesichtspunkt zu rücken, wo uns das Wirkliche unmittelbar gegenwärtig ist, so tritt sogleich wieder sein dienstbares Vermögen ein, das die Wirklichkeit selbst vor seinen Augen in Schein verwandelt. Alles, was ist, ist ihm ein durch Schluß und Vernünftelei Gefundenes — nichts Ursprüngliches. Hat man einmal jene Trennung zwischen Begriff und Anschauung, Vorstellung und Wirklichkeit zugelassen, so sind unsere Vorstellungen Schein; denn daß sie Copieen von Dingen an sich seyen[2], kann man jetzt nicht mehr behaupten. Wenn aber unsre Vorstellung zugleich Vorstellung und Ding ist (wie das der gesunde Verstand nie anders angenommen hat, und bis auf diesen Tag nicht anders annimmt), so kehrt damit der Mensch von unendlichen Verirrungen einer mißgeleiteten Spekulation auf den geraden Weg einer gesunden, mit sich selbst einigen Natur zurück. Denn jetzt lernt er die Dinge nehmen, theoretisch, wie sie sind, praktisch, wie sie seyn

[1] von speculativen Gespenstern. Erste Auflage.

[2] Kant leugnete, daß die Vorstellungen Copieen der Dinge an sich seyen. Nun schrieb er aber doch den Vorstellungen Realität zu. Also — dieß war nothwendige Folge — konnte es überhaupt keine Dinge an sich, und für unsere Vorstellung kein Original außer ihr geben. Sonst ließ sich jenes und dieses nicht zusammenreimen.

sollen — ein Resultat, das, obgleich mancher vernünftelnden Spekulation und allen sophistischen Systemen zuwider, doch dem gesunden Verstande so bekannt dünkt, daß er sich billig wundert, wie ein solcher Aufwand von philosophischer Kunst nöthig war, um es endlich ans Tageslicht zu bringen [1].

II.

Schon einigemal habe ich die Frage gehört, wie es doch möglich sey, daß ein so ungereimtes System, als das der sogenannten kritischen Philosophen, in eines Menschen Kopf — nicht etwa nur kommen, sondern darin gar — Stand fassen konnte? Weil ich nun diese Frage im vorigen Abschnitt unbeantwortet ließ, so entschloß ich mich, einiges darüber jetzt nachzutragen. Denn ich bin der festen Ueberzeugung, daß von keinem der Vernunft nur nicht ganz beraubten Menschen je etwas in spekulativen Dingen behauptet worden, wovon sich nicht in der menschlichen Natur selbst irgend ein Grund auffinden ließe. Wäre es unmöglich den Ursprung spekulativer Täuschungen aufzudecken, so müßten wir völlig darauf Verzicht thun, je uns selbst oder andere vor solchen zu verwahren, wir wären in Rücksicht auf unsere Nachforschungen dem blindesten Zufall überlassen, und ein allgemeiner Zweifel an der menschlichen Vernunft ließe uns nicht einmal mit uns selbst, geschweige denn mit andern, je einig werden. — Bei Widerlegung einer ungereimten Meinung also ist es vorerst darum zu thun, diese Meinung so vernünftig, ihrem Ursprunge nach so begreiflich als möglich zu machen, gesetzt auch, daß den Individuen, die sie behaupten, zu viel Ehre dadurch widerführe.

Der Hauptsatz der Philosophie, von welcher hier die Rede ist, läßt

[1] In der ersten Auflage stand hier noch folgender Schlußsatz: Der Zweck der theoretischen Philosophie Kants war, die Realität unsers Wissens zu sichern. Wie er das gethan habe, hielt ich um so mehr der Mühe werth, so deutlich und unverständlich, wie möglich, zu sagen, je wenigere es giebt, die das könnten, oder, wenn sie könnten, wollten. Ich habe gesprochen, wie mir gut dünkte. Das nächstemal von Kants praktischer Philosophie.

sich mit wenigen Worten so ausdrücken: Die Form unserer Erkenntnisse kömmt aus uns selbst, die Materie derselben wird uns von außen gegeben.

Es ist schon vortheilhaft, daß nur überhaupt dieser Gegensatz aufgestellt wird. Denn obgleich in unserm Wissen selbst beides, Form und Materie, innigst vereinigt sind, so ist doch klar, daß die Philosophie diese Vereinigung hypothetisch aufhebt, um sie erklären zu können; und ebenso offenbar ist, daß alle philosophischen Systeme, von den ältesten Zeiten an, Form und Materie als die beiden Extreme unsers Wissens betrachtet haben.

Man fand bald, daß die Materie das letzte Substrat aller unserer Erklärungen sey. Man that also darauf Verzicht, dem Ursprung der Materie selbst nachzuforschen. Aber man bemerkte noch außerdem an den Dingen etwas, was man nicht mehr aus der Materie selbst erklären konnte, und welches zu erklären man sich doch gedrungen fühlte (daß z. B. Erscheinungen regelmäßig auf einander folgen, daß in einzelnen Dingen Zweckmäßigkeit sey, daß das ganze System der Außenwelt durch eine allgemeine Verknüpfung nach Mittel und Zweck zusammenhänge). Aber diese Bestimmungen hingen wieder so sehr mit den Dingen selbst zusammen, daß man weder die Dinge ohne diese Bestimmungen, noch diese Bestimmungen ohne die Dinge zu denken vermochte. Wollte man daher jene aus dem Verstande irgend eines höhern Wesens (z. B. des Weltbaumeisters) erst auf diese übergehen lassen, so begriff man doch nicht, wie zwischen beiden diese unzertrennliche Verknüpfung entstanden sey, die durch keine spekulativen Künste aufgelöst werden kann. Man ließ also die Dinge zugleich mit ihren Bestimmungen aus dem schöpferischen Vermögen einer Gottheit hervorgehen; allein man begreift wohl, wie ein Wesen von schöpferischem Vermögen äußere Dinge sich selbst, nicht aber wie es dieselben andern Wesen darzustellen vermag, oder mit andern Worten: wenn wir auch den Ursprung einer Welt außer uns begreifen, so begreifen wir doch nicht, wie die Vorstellung dieser Welt in uns gekommen sey.

Der letzte Versuch also mußte der seyn, zu erklären, nicht wie

äußere Dinge unabhängig von uns — (denn davon verstehen wir nichts, weil sie selbst das letzte Substrat aller Erklärungen äußerer Begebenheiten sind) — sondern wie eine Vorstellung von denselben in uns entstanden sey?

Vorerst muß die Frage bestimmt seyn. Offenbar ist, daß nicht nur die Möglichkeit einer Vorstellung äußerer Dinge in uns, sondern die Nothwendigkeit derselben erklärt werden muß. Ferner nicht nur, wie wir uns einer Vorstellung bewußt werden, sondern auch, warum wir eben deßwegen genöthigt sind, sie auf einen äußern Gegenstand zu beziehen. Denn wir halten selbst unsre Erkenntniß nur insofern für real, als sie mit dem Gegenstand übereinstimmt. (Die alte Definition der Wahrheit: sie ist die absolute Uebereinstimmung des Gegenstandes und des Erkennens, hätte längst darauf führen können, daß der Gegenstand selbst nichts anderes ist als unser nothwendiges Erkennen). Denn in der Spekulation vermögen wir zwar beide zu trennen, in unserm Wissen selbst aber ist ein absolutes Zusammentreffen beider, und in der Unfähigkeit selbst, den Gegenstand während der Vorstellung von der Vorstellung zu unterscheiden, liegt für den gemeinen Verstand der Grund des Glaubens an eine Außenwelt.

Das Problem also ist dieses: die absolute Uebereinstimmung des Gegenstandes und der Vorstellung, des Seyns und Erkennens zu erklären. Nun ist aber offenbar, daß, sobald wir den Gegenstand, als ein Ding außer uns, der Vorstellung entgegensetzen (und wir thun es, indem wir jene Frage aufwerfen), zwischen beiden gar keine unmittelbare Zusammenstimmung möglich ist. Daher die Versuche, Gegenstand und Vorstellung — durch Begriffe zu vermitteln, jenen als Ursache, diese als Wirkung zu betrachten. Allein mit allen diesen Versuchen erreichen wir nie, was wir eigentlich wollten, Identität des Gegenstandes und der Vorstellung; denn das ists, was wir voraussetzen müssen, und was der gemeine Verstand in allen seinen Urtheilen von jeher vorausgesetzt hat.

Es fragt sich also: ob eine solche Identität des Gegenstandes und der Vorstellung überhaupt möglich sey? Man findet sehr leicht, daß

sie nur in Einem Falle möglich wäre, wenn es etwa ein Wesen gäbe, das sich selbst anschaute, also zugleich das Vorstellende und das Vorgestellte, das Anschauende und das Angeschaute wäre. Das einzige Beispiel einer absoluten Identität der Vorstellung und des Gegenstandes finden wir also in uns selbst. Was sich allein unmittelbar, und dadurch erst alles andere, erkennt und versteht, ist das Ich in uns. Bei allem andern Objekt bin ich genöthigt zu fragen, wodurch das Seyn desselben mit meiner Vorstellung vermittelt werde? Ich aber bin ursprünglich nicht etwa für ein erkennendes Subjekt außer mir, wie die Materie, sondern für mich selbst da, in mir ist die absolute Identität des Subjekts und des Objekts, des Erkennens und des Seyns. Da ich mich nicht anders kenne als durch mich selbst, so ist es widersinnig, vom Ich noch ein anderes Prädikat als das des Selbstbewußtseyns zu verlangen. Eben darin besteht das Wesen eines Geistes, daß er für sich kein anderes Prädikat hat als sich selbst.

Nur in der Selbstanschauung eines Geistes also ist Identität von Vorstellung und Gegenstand. Also müßte sich, um jene absolute Uebereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand, worauf die Realität unseres ganzen Wissens beruht, darthun zu können, erweisen lassen, daß der Geist, indem er überhaupt Objekte anschaut, nur sich selbst anschaut. Läßt sich dieß erweisen, so ist die Realität unseres Wissens gesichert.

Es fragt sich, wie man das könne?

Vorerst ist nothwendig, daß man sich jenes Standpunktes bemächtige, auf welchem Subjekt und Objekt in uns, Angeschautes und Anschauendes, identisch sind. Dieß kann nicht geschehen als vermöge einer freien Handlung.

Ferner: Geist heiße ich, was nur sein eignes Objekt ist'. Der

Mancher ehrliche Mann, der gegen das Bisherige sonst nichts aufzubringen weiß, wird wenigstens das Wort Geist aufgreifen; die Kantianer (wenn sie diese Kritik ihrer Philosophie beurtheilen) werden den Stab über sie brechen, oder sie über Dinge in die Lehre nehmen, welche tief unter ihr liegen, z. B. daß sie dogmatisch verfahre, von dem Geist als Ding an sich spreche u. s. w. Deßwegen

Geist soll Objekt seyn für sich selbst, der doch insofern nicht ursprünglich Objekt ist, sondern absolutes Subjekt, für welches alles (auch er selbst) Objekt ist. So muß es auch seyn. Was Objekt ist, ist etwas Todtes, Ruhendes, das keiner Handlung selbstfähig, nur Gegenstand des Handelns ist. Der Geist aber kann nur in seinem Handeln aufgefaßt werden (wer dieß nicht vermag, von dem sagt man eben deßwegen, daß er ohne Geist philosophire); er ist also nur im Werden, oder vielmehr er ist selbst nichts anders als ein ewiges Werden. (Daraus begreift man zum voraus das Fortschreitende, Progressive unseres Wissens, von der todten Materie an bis zur Idee einer lebendigen Natur). Der Geist also soll für sich selbst Objekt — nicht seyn, sondern — werden. — Eben deßhalb beginnt alle Philosophie mit That und Handlung, und eben deßwegen ist der Geist nichts, das ursprünglich (an sich) Objekt wäre. Er wird Objekt nur durch sich selbst, durch sein eignes Handeln.

Was nun Objekt ist (ursprünglich), ist als solches nothwendig auch ein Endliches. Weil also der Geist nicht ursprünglich Objekt ist, kann er nicht ursprünglich seiner Natur nach endlich seyn. — Also unendlich? Aber er ist nur insofern Geist, als er für sich selbst Objekt, d. h. insofern er endlich wird. Also ist er weder unendlich ohne endlich zu werden, noch kann er endlich werden (für sich selbst) ohne unendlich zu seyn. Er ist also keines von beiden, weder unendlich noch endlich, allein, sondern in ihm ist die ursprünglichste Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit (seine neue Bestimmung des geistigen Charakters).

Vom Unendlichen zum Endlichen — kein Uebergang! Dieß war ein Satz der ältesten Philosophie. Frühere Philosophen suchten sich diesen Uebergang wenigstens durch Bilder zu verbergen, daher die Emanationslehre, eine Ueberlieferung aus der allerältesten Welt. Daher die Unvermeidlichkeit des Spinozismus nach den bisherigen Principien.

habe ich mehrmals wiederholt, Geist heiße mir, was für sich selbst, nicht für ein fremdes Wesen, also ursprünglich überhaupt kein Objekt, geschweige ein Objekt an sich ist.

Erst in spätern Zeitaltern versuchten geistlose Systeme, Mittelglieder zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit zu finden. Es kann aber zwischen beiden kein Vor und kein Nach geben; dieß findet nur zwischen endlichen Dingen statt. Das Daseyn endlicher Dinge (also auch endlicher Vorstellungen) läßt sich nach Begriffen von Ursache und Wirkung gar nicht erklären. Mit der Einsicht in diesen Satz beginnt erst alle Philosophie; denn ohne sie haben wir nicht einmal ein Bedürfniß zu philosophiren — ohne sie ist alles unser Wissen bloße Empirie, Fortschreiten von Ursache zu Wirkung. Endlichkeit und Unendlichkeit aber ist nur im Seyn einer geistigen Natur ursprünglich vereinigt. In dieser absoluten Gleichzeitigkeit des Unendlichen und des Endlichen liegt das Wesen einer individuellen Natur (der Ichheit). Daß es so seyn müsse, folgt aus der Möglichkeit des Selbstbewußtseyns, durch welches allein der Geist ist, was er ist. — Es ist aber auch ein apagogischer Beweis davon möglich. Denn entweder sind wir ursprünglich unendlich, so begreifen wir nicht, wie in uns endliche Vorstellungen und eine Aufeinanderfolge endlicher Vorstellungen entstanden ist; sind wir ursprünglich endlich, so ist unerklärbar, wie eine Idee von Unendlichkeit, zugleich mit der Fähigkeit vom Endlichen zu abstrahiren, in uns gekommen ist.

Ferner: Der Geist ist alles nur durch sich selbst, durch sein eignes Handeln. Also müßte es ihm ursprünglich entgegengesetzte Handlungen, oder, wenn wir die bloße Form davon auffassen, entgegengesetzte Handlungsweisen geben, deren eine ursprünglich unendlich, die andere ursprünglich endlich wäre. Aber beide müßten sich nur in ihrer wechselseitigen Beziehung aufeinander unterscheiden lassen.

So ist es auch. Jene beiden Thätigkeiten sind in mir ursprünglich vereinigt; dieses aber weiß ich nur dadurch, daß ich beide in Einer Handlung zusammenfasse. Diese Handlung heißt Anschauung, deren Natur ich im vorigen Abschnitte erklärt zu haben glaube. Mit der Anschauung selbst ist das Bewußtseyn noch nicht da, aber ohne sie ist auch kein Bewußtseyn möglich. Erst im Bewußtseyn kann ich jene beiden Thätigkeiten unterscheiden: die eine ist positiver, die andere negativer Art, die eine erfüllt, die andere begrenzt eine Sphäre. Jene

wird vorgestellt als Thätigkeit nach außen, diese als Thätigkeit nach innen. Alles, was ist (im eigentlichen Sinne des Worts ist), ist nur durch die Richtung auf sich selbst (dieß drückt sich im todten Objekt, das nicht ist, sondern nur da ist, durch die Anziehungskraft, und im Weltsystem durch die centripetale Tendenz der Weltkörper aus). Der Geist ist also nur durch seine Richtung auf sich selbst, für sich da, dadurch daß er sich selbst in seiner Thätigkeit beschränkt, oder vielmehr, der Geist ist selbst nichts anders als diese Thätigkeit und diese Beschränkung, beide als gleichzeitig gedacht.

Indem der Geist sich selbst beschränkt, ist er zugleich thätig und leidend, und weil ohne jene Handlung auch kein Bewußtseyn unserer Natur wäre, so muß jene absolute Vereinigung von Thätigkeit und Leiden Charakter der individuellen Natur seyn.

Leiden ist nichts anders als negative Thätigkeit. Ein absolutpassives Wesen ist schlechterdings Nichts (ein nihil privativum). — Unvermerkt sind wir durch unsere Untersuchungen auf das schwerste Problem der Philosophie geführt worden. In uns ist keine Vorstellung möglich ohne Leiden, aber ebensowenig ohne Thätigkeit. Dieß haben alle Philosophen eingesehen. Es zeigt sich nun, daß unser Seyn und Wesen auf dieser ursprünglichen Vereinigung von Thätigkeit und Leiden beruht, daß es daher zu unserm Seyn und Wesen gehört, überhaupt vorzustellen, und, wie sich künftig zeigen wird, auch dieses bestimmte System der Dinge vorzustellen. Und weil alles Endliche nur durch entgegengesetzte Thätigkeiten begreiflich ist, diese aber ursprünglich nur in einem Geiste vereinigt sind, so folgt von selbst, daß alles äußere Daseyn erst aus der geistigen Natur entspringt und hervorgeht.

Die Anschauung faßt thätig zusammen Thätigkeit und Leiden. Dieß setze ich aus dem vorigen Abschnitte als bekannt voraus. Der Gegenstand der Anschauung ist also nichts anders als der Geist selbst in seiner Thätigkeit und seinem Leiden. Der Geist aber, indem er sich selbst anschaut, kann sich nicht zugleich von sich selbst unterscheiden. Daher in der Anschauung die absolute Identität des Gegenstandes und der

Vorstellung (daher, wie sich bald zeigen wird, der Glaube, daß in der Anschauung allein Realität sey; denn jetzt noch unterscheidet der Geist nicht, was real und was nicht real ist).

Wir wissen aber, daß wir Gegenstand und Vorstellung unterscheiden können, denn von dieser Unterscheidung gingen wir aus. (Ohne sie kein Bedürfniß zu philosophiren). Um also Gegenstand und Vorstellung zu unterscheiden, müssen wir aus der Anschauung heraustreten.

Dieß können wir nicht anders, als inwiefern wir vom Produkt unsrer Anschauung abstrahiren. (Dieß Vermögen zu abstrahiren ist bloß dadurch begreiflich, daß wir ursprünglich frei, d. h. vom Objekt unabhängig sind. Ferner, da dieß Vermögen nur im Gegensatz gegen das Objekt, d. h. praktisch, geübt werden kann, so ist klar, daß in Ansehung der Intensität der Vorstellungen zwischen verschiedenen Subjekten ein Unterschied möglich — auch daß theoretische und praktische Philosophie ursprünglich gar nicht getrennt sind; denn wir können gar nicht abstrahiren, ohne frei zu handeln, und wir können nicht frei handeln, ohne zu abstrahiren. Dieß wird bald noch deutlicher werden). Nämlich: wir können vom Produkt der Anschauung nicht abstrahiren, ohne frei zu handeln, d. h. ohne die ursprüngliche Handlungsweise (des Geistes) in der Anschauung frei zu wiederholen; und umgekehrt, wir können diese Handlungsweise nicht frei wiederholen, ohne zugleich von ihrem Produkt zu abstrahiren. Wir können also vom Produkt der Handlung nicht abstrahiren, ohne es dem freien Handeln entgegenzusetzen (d. h. ohne ihm Unabhängigkeit von unserem Handeln, Selbstdaseyn zu geben); und umgekehrt, wir können das Produkt der Handlung unserm Handeln nicht entgegensetzen, ohne zugleich frei zu handeln (d. h. ohne von demselben zu abstrahiren). Jetzt erst durch unser Abstrahiren wird das Produkt unsers Handelns Objekt.

Erst durch mein freies Handeln, insofern ihm ein Objekt entgegengesetzt ist, entsteht in mir Bewußtseyn. Das Objekt ist jetzt da, sein Ursprung liegt für mich in der Vergangenheit, jenseits meines jetzigen Bewußtseyns, es ist da, ohne mein Zuthun. (Daher die Unmöglichkeit, vom Standpunkt des Bewußtseyns aus den Ursprung des

Objekts zu erklären). Ich kann in der Abstraktion nicht frei handeln, ohne das Objekt mir entgegenzusetzen, d. h. ohne mich von ihm abhängig zu fühlen. Das Objekt aber war ursprünglich nur in der Anschauung, von der Anschauung gar nicht verschieden. Ich kann also nicht frei abstrahiren, ohne mich in Ansehung der Anschauung gezwungen zu fühlen, und umgekehrt, ich kann mich in Ansehung der Anschauung nicht gezwungen fühlen, ohne zugleich frei zu abstrahiren.

Ich werde mir aber der Anschauung nicht bewußt, als indem ich von ihr abstrahire. Also kann ich mir der Anschauung nicht bewußt werden, ohne mich in Ansehung derselben gezwungen zu fühlen. Umgekehrt, ich kann mich in Ansehung des Objekts (der Anschauung) nicht gezwungen fühlen, ohne von ihm zu abstrahiren, d. h. ohne mich zugleich frei zu fühlen. Also werde ich mir auch meiner Freiheit bewußt, nur insofern ich mich in Ansehung des Objekts gezwungen fühle. — Kein Bewußtseyn des Objekts ohne Bewußtseyn der Freiheit, kein Bewußtseyn der Freiheit ohne Bewußtseyn des Objekts.

Indem ich die ursprüngliche Handlungsweise des Geistes in der Anschauung frei wiederhole, d. h. indem ich abstrahire, entsteht Begriff. Ich kann aber nicht abstrahiren, ohne zugleich mit Bewußtseyn anzuschauen, und umgekehrt; also sind wir uns des Begriffs nur im Gegensatz gegen die Anschauung, der Anschauung nur im Gegensatz gegen den Begriff bewußt.

Eben deßwegen aber, weil wir uns der freien Handlungsweise in der Anschauung nur bewußt werden im Gegensatz gegen das Produkt derselben (das Objekt), erscheint sie uns als etwas vom Gegenstand Abstrahirtes (Standpunkt des Empirismus), unerachtet der Gegenstand selbst nichts anderes ist als ein Produkt dieser Handlungsweise. Weil wir aber doch diese Handlungsweise frei wiederholen (weil wir z. B. Gestalten im Raume frei verzeichnen, weil die Einbildungskraft einen allgemeinen Umriß des Gegenstandes frei entwerfen kann), so erscheint uns diese Handlungsweise als etwas, das nur aus unserem Geiste hervorgeht, und das wir auf Dinge außer uns erst übertragen. (Standpunkt der formalen Philosophie).

Beide aber (Empiristen und Formalisten) werden sich des Objekts nur bewußt im Gegensatz gegen die freie Handlungsweise ihres Geistes; beide also stimmen auch darin überein, das Objekt sey etwas von dieser Handlungsweise Unabhängiges, unerachtet das Objekt selbst nichts ist als diese bestimmte Handlungsweise.

Kürzer ausgedrückt: Weil wir uns des Begriffs nur im Gegensatz gegen die Anschauung, der Anschauung nur im Gegensatz gegen den Begriff bewußt werden, so erscheint uns der Begriff als abhängig von der Anschauung, die Anschauung als unabhängig vom Begriff, unerachtet beide ursprünglich (vor dem Bewußtseyn) eins und dasselbe sind.

Eine Handlung, in Ansehung welcher wir uns frei fühlen, heißen wir ideal, eine solche, in Ansehung welcher wir uns gezwungen fühlen, real. Der Begriff erscheint uns daher als ideal, die Anschauung als real; aber beides nur in wechselseitiger Beziehung aufeinander; denn wir sind uns weder des Begriffs ohne die Anschauung, noch der Anschauung ohne den Begriff bewußt.

Wer daher auf dem Standpunkt des bloßen Bewußtseyns steht, muß nothwendig behaupten: unser Wissen sey zum Theil ideal, zum Theil real; daraus wird ein abenteuerliches System entstehen, das nie erklären kann, wie denn das Ideale real, oder das Reale ideal geworden sey. — Wer sich auf einen höhern Standpunkt erhebt, findet, daß ursprünglich zwischen Idealität und Realität kein Unterschied ist, daß also unser Wissen nicht zum Theil, sondern ganz und durchaus ideal und real zugleich sey.

Ursprünglich ist die Handlungsweise des Geistes und das Produkt dieser Handlungsweise eins und dasselbe. Wir können uns aber weder der Handlungsweise noch des Produkts derselben bewußt werden, ohne jener dieses, diesem jene entgegenzusetzen. Die Handlungsweise, abstrahirt von ihrem Produkt, ist rein formal, das Produkt, abstrahirt von der Handlungsweise, durch die es entstanden ist, rein material.

Wer also nur vom Bewußtseyn (als einer Thatsache) ausgeht, wird ein ungereimtes System aufstellen, kraft dessen unser Wissen einestheils

aus gehaltlosen Formen, andrerseits aus formenlosen Dingen wunderbarer Weise zusammengesetzt wird. — Kurz, ein solches System wird auf den Satz kommen, den wir eben (S. 363) als den Hauptsatz der neuesten Philosophie aufgestellt haben:

„Die Form unserer Erkenntnisse kommt aus uns selbst, die Materie wird uns von außen gegeben".

Wir, die wir wissen, daß ursprünglich Form und Materie eins sind, daß wir beide unterscheiden können, erst nachdem beide durch eine und dieselbe identische und untheilbare Handlung da sind, kennen nur die einzige Alternative: entweder muß uns beides, Materie und Form, von außen gegeben, oder beides, Materie und Form, muß erst aus uns werden und entspringen.

Nehmen wir das Erstere an, so ist Materie etwas, das an sich und ursprünglich wirklich ist. Aber Materie ist Materie, nur insofern sie Objekt (einer Anschauung oder einer Handlung) ist. Wäre sie etwas an sich selbst, so müßte sie auch etwas für sich selbst seyn; dieß ist sie aber nicht, denn sie ist überhaupt nur, inwiefern von einem Wesen außer ihr angeschaut wird.

Gesetzt aber, sie wäre etwas an sich, obgleich es widersinnig ist, dieß nur zu sagen, geschweige dann zu denken, so könnten wir nicht einmal wissen, was sie an sich ist. Wir müßten, um das zu wissen, die Materie selbst seyn. Dann aber, wenn wir um dieses Seyn nothwendig mit wüßten, wären wir Wir, — nicht Materie. Solange wir also Materie voraussetzen, d. h. annehmen: sie sey etwas, das unsrer Erkenntniß vorangeht, verstehen wir nicht einmal, was wir reden. Anstatt also ferner unter unverständlichen Begriffen blind herum zu greifen, ist es besser, zu fragen, was wir denn allein ursprünglich verstehen, und verstehen können? Ursprünglich aber verstehen wir nur uns selbst, und weil es nur zwei consequente Systeme gibt, eines, das die Materie zum Princip des Geistes, und das andere, welches den Geist zum Princip der Materie macht, so bleibt für uns, die wir uns selbst verstehen wollen, nichts anderes übrig als die Behauptung, daß nicht der Geist aus der Materie, sondern die Materie aus dem

Geist geboren werde; — ein Satz, von welchem der Uebergang zur praktischen Philosophie, zu welcher wir jetzt fortgehen, sehr leicht gemacht werden kann'.

Hier folgte in der ursprünglichen Redaktion noch Folgendes:

Nachrede an die formalen Philosophen.

Facturusne operae pretium sim? So muß man freilich sich selbst fragen, meine Herren, wenn man Ihnen über Ihre Philosophie die Augen öffnen will. Indeß man läßt mit sich traktiren. Hören Sie also nur Einen Vorschlag an. — Wenn Sie anders Verleugnung genug gehabt haben, den voranstehenden Aufsatz zu lesen, so sehen Sie, daß Ihre Philosophie uns ganz begreiflich ist, daß wir ihren Ursprung jedermann verständlich darthun können; Sie müssen ferner einräumen, daß, wer den andern widerlegen will, ihm den Ursprung seines Irrthums aufdecken muß. Den guten Willen uns zu widerlegen haben Sie nun bisher gezeigt, aber leider heißt es bei Ihnen, das Fleisch (der Haß gegen die bessere Philosophie) ist willig, aber der Geist (die Fähigkeit ihr zu schaden) ist schwach. Indeß Eines können Sie doch thun. Versuchen Sie einmal, diese verhaßte Philosophie ihrem Ursprung nach begreiflich zu machen; suchen Sie die Quellen Ihrer Irrthümer auf, und beweisen Sie dadurch, daß Sie auf einem höheren Standpunkte als Wir stehen. Bisher haben Sie über diese Philosophie nur gestaunt, sie war Ihnen unbegreiflich, ein Ding aus einer andern Welt, ein Gespenst, für das Sie in allen Ihren Compendien keinen Namen fanden. Fassen Sie Muth und gehen dem Ding näher zu Leibe. Zeigen Sie, welcher schrecklichen Verirrung es sein Daseyn verdankt. Wir werden von nun an gerne bei Ihnen in die Schule gehen, und die Lectionen, die Sie bisher nur den leeren Bänken gegeben haben, werden offene Ohren finden. Nehmen Sie auch diesen Vorschlag nicht an, so hat man das Recht, Sie öffentlich und vor aller Welt verloren zu geben. *

* Die Herren Herausgeber erinnern in einer Anmerkung zu dieser Uebersicht im 1. Heft (zur Einleitung) „daß, wenn der Verfasser Philosophische Schriftsteller der Unlauterkeit beschuldigte, sie in diese Beschuldigung nicht mit einstimmen würden." Allein ich habe mich wohl gehütet, von einer Unlauterkeit Philosophischer Schriftsteller zu sprechen; S. 52 (347) ist nur von der Unlauterkeit mancher Untersuchungen die Rede. Der Unterschied ist groß. Eine Untersuchung kann sehr unlauter seyn (kann sichtbar unter dem Einfluß des persönlichen Hasses, des Egoismus und des Eigennutzes gestanden haben), ohne daß der Schriftsteller sich dessen bewußt ist. Ich weiß, daß dieß nicht so seyn sollte, und daß er in gewisser Rücksicht minder verächtlich ist, wenn er mit Entschluß und mit Bewußtseyn ungerecht ist. Die Beschuldigung, daß manche Untersuchungen, Beurtheilungen u. s. w. unlauter sind, ist mir nicht eigenthümlich; dasselbe besagen mehrere Aeußerungen desselben Hefts (z. B. über das Schicksal der Wissenschaftslehre) — Manche Schriftsteller bekennen das selbst, indem sie explicite oder implicite sagen, sie wollen nicht hören, wollen nicht verstehen, obgleich man wohl weiß, daß dieses Nichtwollen (wie beim Fuchs in der Fabel) nur die Folge des Nichtkönnens ist

III.

Vorerinnerung.

Ich halte es wegen einiger Aeußerungen, die ich über die ersten Abschnitte dieser Abhandlung gehört habe, für nöthig zu erinnern, daß ich nie im Sinn hatte, wieder abzuschreiben, was Kant geschrieben hatte, noch zu wissen, was eigentlich Kant mit seiner Philosophie gewollt habe, sondern nur, was er meiner Einsicht nach wollen mußte, wenn seine Philosophie in sich selbst zusammenhängen sollte.

Ich gehe jetzt zur praktischen Philosophie über. Der gegenwärtige Abschnitt soll nur den Uebergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie machen. Ich setze dabei Leser voraus, die mit Kant[1] die Erwartung theilen, „es dereinst bis zur Einsicht des ganzen reinen Vernunftvermögens bringen und alles (theoretische und praktische Philosophie) aus Einem Princip ableiten zu können, welches das unvermeidliche Bedürfniß der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständigen systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet".

Zusammenhang der theoretischen und praktischen Philosophie. — Uebergang von der Natur zur Freiheit.

Die theoretische Philosophie, sagt man, soll die Realität des menschlichen Wissens erweisen. Alle Realität unsrer Erkenntniß aber beruht vorerst darauf, daß es in ihr wenigstens etwas gebe, das nicht durch Begriffe oder Schlüsse vermittelst der Seele unmittelbar gegenwärtig sey. Denn was wir durch Begriffe denken oder durch Schlüsse hervorbringen, dessen sind wir uns auch als eines Produkts unsers Denkens und Schließens bewußt. Alles Denken und Schließen aber setzt bereits eine Wirklichkeit voraus, die wir nicht erdacht noch erschlossen haben. Im Anerkennen dieser Wirklichkeit sind wir uns keiner Freiheit bewußt; wir sind genöthigt sie anzuerkennen, so gewiß, als wir uns selbst anerkennen.

[1] Kritik der pr. V. S. 162.

Man kann uns diese Wirklichkeit nicht entreißen, ohne uns uns selbst zu entreißen.

Nun fragt es sich: wie es möglich sey, daß irgend etwas Aeußeres und von der Seele ganz Verschiedenes doch mit unserem Innern so unmittelbar zusammenhängen, so mit unserem Ich gleichsam verwachsen seyn könne, daß man beide nicht trennen kann, ohne zugleich ihre gemeinschaftliche Wurzel — das Bewußtseyn unsrer selbst — auszureißen?

Es gehört nichts dazu, als daß man diese Frage bestimmt denke und von der Strenge ihrer Forderung nichts nachlasse, um die Antwort auf sie zu finden.

Denn alle mißlungenen Versuche sie zu beantworten haben den gemeinschaftlichen Fehler, daß sie das, was allen Begriffen vorangeht, durch Begriffe zu erklären versuchen; alle verrathen dieselbe Unfähigkeit des Geistes, sich vom discursiven Denken loszureißen, und zum Unmittelbaren, das in ihm ist, zu erheben.

Ich glaube nicht, daß leicht jemand leugnen werde, alle Zuverlässigkeit unseres Wissens beruhe auf der Unmittelbarkeit der Anschauung. Die geistreichsten Philosophen sprechen von der Erkenntniß äußerer Dinge, als von einer Offenbarung, die uns geschieht; nicht als ob sie dadurch etwas zu erklären vermeinten, sondern um anzudeuten, daß es überhaupt unmöglich sey, den Zusammenhang zwischen Gegenstand und Vorstellung durch verständliche Begriffe zu vermitteln; dieselben nennen unsere Ueberzeugung von äußern Dingen einen Glauben, entweder, weil die Seele mit dem, was sie glaubt, am unmittelbarsten umgeht, oder, um mit Einem Worte zu sagen, daß jene Ueberzeugung eine wahrhaft blinde Gewißheit sey, die nicht auf Schlüssen (von der Ursache auf die Wirkung) oder überhaupt auf Beweisen beruhe. Man sieht auch nicht ein, wie irgend eine Annahme, die erst durch Schlüsse erzeugt wird, so in die Seele übergehen, so zum herrschenden Princip des Thuns und des Lebens werden könne, als der Glaube an eine Außenwelt ist.

Auf die Frage: woher das Unmittelbare, ebendeßwegen Unüberwindlichfeste in unsrer Erkenntniß komme, sind nur zwei Hauptantworten möglich.

Entweder sagt man: Unsere Anschauung ist lediglich passiv, und von dieser Passivität der Anschauung eigentlich stammt die Nothwendigkeit, mit der wir uns äußere Dinge so und nicht anders vorstellen. Die Vorstellung ist nichts anderes als das Produkt einer äußeren Einwirkung, oder besser, das Resultat der Beziehungen, welche zwischen uns und dem Gegenstande stattfinden.

Es ist hier nicht der Ort, alles anzuführen, was gegen diese Meinung gesagt werden kann und bereits gesagt ist. Also nur so viel:

Erstens, die ganze Hypothese (denn mehr ist es nicht) würde schon deßwegen nichts erklären, weil sie höchstens einen Eindruck auf unsere Receptivität begreiflich macht, nicht aber, daß wir einen wirklichen Gegenstand anschauen. Leugnen aber wird niemand, daß wir den äußeren Gegenstand nicht bloß empfinden, sondern daß wir eine Anschauung von ihm haben. Nach dieser Hypothese würde es ewig nur beim Eindruck bleiben; denn, wenn man sagt, der Eindruck werde erst auf den äußeren Gegenstand (als seine Ursache) bezogen, und dadurch entstehe die Vorstellung des letztern, so bedenkt man nicht, daß wir uns im Zustande der Anschauung keiner solchen Handlung, keines solchen Herausgehens aus uns selbst, keines solchen Entgegensetzens und Beziehens bewußt sind, auch, daß die Gewißheit von der Gegenwart eines Gegenstandes (der doch etwas vom Eindruck Verschiedenes seyn muß) nicht auf einem so unsichern Schlusse beruhen kann. Auf jeden Fall also müßte wenigstens die Anschauung als eine, obgleich durch den Eindruck veranlaßte, doch freie Handlung gedacht werden.

Nun ist aber zweitens gewiß, daß die Ursache niemals zugleich ist mit ihrer Wirkung. Zwischen beiden verfließt eine Zeit. Es muß also, wenn jene Annahme richtig ist, eine Zeit geben, in welcher das Ding an sich auf uns wirkt, und eine andere, in der wir uns dieser Wirkung bewußt werden. Die erste liegt völlig außer uns, die zweite ist in uns. Also müßten wir zwei von einander ganz verschiedene, neben und außer einander gleichsam verfließende Zeitreihen annehmen; was ungereimt ist.

Drittens ist gewiß, daß die Wirkung nicht identisch ist mit ihrer

Ursache. Nun kann man aber leicht an das Bewußtseyn eines jeden appelliren, ob nicht im Zustande der Anschauung eine absolute Identität des Gegenstandes und der Vorstellung sey, ob er nicht sich so verhalte, als ob der Gegenstand selbst in der Anschauung gegenwärtig sey, und ob er sich nicht der Unterscheidung beider nur als einer freien Handlung bewußt sey. — Jener Glaube an ursprüngliche Identität des Gegenstandes und der Vorstellung ist die Wurzel unseres theoretischen und praktischen Verstandes. Umgekehrt läßt es sich historisch erweisen, daß die erste Quelle alles Skepticismus die Meinung war, es gäbe einen ursprünglichen Gegenstand außer uns, dessen Wirkung die Vorstellung sey. Denn die Seele mag sich gegen den Gegenstand völlig leidend oder zum Theil thätig verhalten, so ist gewiß, daß der Eindruck vom Gegenstand verschieden und durch die Receptivität der Seele schon modificirt seyn muß. Also muß der Gegenstand, der auf uns wirkt, von dem, den wir anschauen, völlig verschieden seyn. Der gesunde Verstand aber bleibt dem allem zum Trotz unverrückt bei seinem Glauben, der vorgestellte Gegenstand sey zugleich auch der Gegenstand an sich, und der Schulphilosoph selbst vergißt, sobald er ins wirkliche Leben tritt, den ganzen Unterschied zwischen Erscheinungen und Dingen an sich[1].

Zwischen der Ursache und ihrer Wirkung endlich findet nicht nur Continuität der Zeit, sondern auch Continuität dem Raume nach statt. Beides aber kann zwischen dem Gegenstande und der Vorstellung nicht gedacht werden. Denn, was ist wohl das gemeinschaftliche Medium, in welchem, so wie Körper und Körper im Raume, der Geist und das Objekt zusammentreffen? Jede Erklärung, die man hievon gibt, ist ihrem Ursprung nach transscendent, d. h. sie springt aus einer Welt in die

Der transscendentale Idealismus, sagt Kant, ist empirischer Realismus, d. h. er behauptet, der vorgestellte Gegenstand sey zugleich auch der wirkliche. Dagegen ist umgekehrt der transscendentale Realismus empirischer Realismus, d. h. er muß behaupten, der wirkliche Gegenstand sey ein ganz anderer, als der, welchen wir vorstellen. — Der gemeine Verstand aber ist ganz für den empirischen Realismus und braucht gegen den empirischen Idealismus beinahe keine andern als die leichtesten Waffen des Witzes und der Satire, die gegen den steifen Dogmatiker allerdings die vernünftigsten sind.

andere, um ein Phänomen zu erklären, das doch nur in einer derselben möglich ist. Es sey denn, daß man den Unterschied zwischen Geist und Materie aufhebe. Wollen wir unsere Zuflucht etwa zu den simulacris der Alten, oder zu den formis intentionalibus der Aristoteliker nehmen, die durch unsere Sinne, als durch offene Fenster, in die Seele einziehen? Oder ist die Seele, wie ein cylindrischer Hohlspiegel, der unförmliche Bilder als regelmäßige Figuren zurückstrahlt? Für wen aber? Nur für ein Auge außer ihm. — Lieber also gestänben wir, vom Ursprung der Vorstellung nicht das geringste zu wissen, als daß wir bei einer Hypothese beharrten, welche auf die ungereimtesten Analogieen führt. Ich fürchte, meine Leser schon jetzt ermüdet zu haben, und gehe daher zur völlig entgegengesetzten Theorie fort. Es ist, kurz gesagt, diese:

In unsrer Erkenntniß ist nichts Unmittelbares (eben deßwegen nichts Gewisses), wofern nicht die Vorstellung zugleich Original und Copie, und unser Wissen ursprünglich und durch ein Ideal und Real zugleich ist. Der Gegenstand ist nichts anderes als unsere selbsteigne Synthesis, und der Geist schaut in ihm nichts an als sein eignes Produkt. Die Anschauung ist völlig thätig, eben deßwegen produktiv und unmittelbar.

Die Frage ist: wie sich eine solche unmittelbare und absolut thätige Anschauung denken lasse. Es ist leicht, Folgendes zu finden:

Was Materie, d. h. Objekt der äußeren Anschauung ist, mögen wir ins Unendliche fort analysiren, mechanisch oder chemisch theilen, wir kommen nie weiter als bis zu Oberflächen von Körpern. Was an der Materie allein unzerstörbar ist, ist die ihr inwohnende Kraft, welche sich dem Gefühl durch Undurchdringlichkeit ankündigt. Aber diese Kraft ist eine solche, die bloß nach außen geht, nur dem äußern Anstoße entgegenwirkt — also keine in sich selbst zurückgehende Kraft. Nur eine in sich selbst zurückgehende Kraft schafft sich selbst ein Inneres. Daher der Materie kein Inneres zukommt. Das vorstellende Wesen aber schaut eine innere Welt an. Dieß ist nicht möglich als durch eine Thätigkeit, die sich selbst ihre Sphäre gibt, oder, mit andern Worten, in sich selbst zurückgeht. Keine Thätigkeit aber geht in sich selbst

zurück, die nicht eben deßwegen und zugleich auch nach außen ginge. Es gibt keine Sphäre ohne Begrenzung, aber ebensowenig Begrenzung ohne Raum, der begrenzt wird.

Jene Eigenschaft der Seele also, wodurch sie (einer Selbstanschauung, d. h.) einer unmittelbaren Erkenntniß fähig wird, ist die Duplicität ihrer Tendenz nach innen und außen.

Indem diese beiden Tendenzen in ihr gleichsam sich durchdringen, entsteht ein Produkt, gleichsam eine reale Construction der Seele selbst. Dieses Produkt nun ist in ihr, ist von ihr nicht verschieden, ist ihr unmittelbar gegenwärtig, und hier eigentlich liegt zuletzt alles Unmittelbare und eben deßwegen alles Gewisse unsrer Erkenntniß.

Alle Anschauung ist also ursprünglich eine bloß innere. Dieß folgt nothwendig aus demjenigen, was wir allein von der Natur der Seele wissen und wissen können. Wenn man uns fragt, worin das Wesen des Geistes bestehe, so antworten wir: in der Tendenz sich selbst anzuschauen. Ueber diese Thätigkeit können wir mit unsern Erklärungen nicht hinaus. In ihr schon liegt die Synthesis des Idealen und Realen in unserem Wissen, durch sie allein kennt der Geist sich selbst, und er hat nur Eine Grenze des Wissens, sich selbst.

Es fragt sich aber: wodurch der innere Sinn ein äußerer werde. Die Antwort darauf ist folgende:

Durch die Tendenz zur Selbstanschauung begrenzt der Geist sich selbst. Diese Tendenz aber ist unendlich, reproducirt ins Unendliche fort sich selbst. (Nur in dieser unendlichen Reproduktion seiner selbst dauert der Geist fort. Es wird sich bald zeigen, daß ohne diese Voraussetzung das ganze System unseres Geistes unerklärbar ist). Der Geist hat also ein nothwendiges Bestreben, sich in seinen widersprechenden Thätigkeiten anzuschauen. Dieß kann er nicht, ohne sie in Einem gemeinschaftlichen Produkte darzustellen, d. h. ohne sie permanent zu machen. Daher erscheinen sie auf dem Standpunkte des Bewußtseyns als ruhende Thätigkeiten, d. h. als Kräfte, die nicht selbst thätig, nur dem äußern Anstoß entgegen wirken. — Die Materie ist nichts anderes als der Geist im Gleichgewicht seiner Thätigkeiten angeschaut.

Jenes gemeinschaftliche Produkt ist nothwendig ein endliches. In der Handlung des Producirens erst wird der Geist seiner Endlichkeit inne. Da er im Produciren völlig frei ist, so kann der Grund seines beschränkten Producirens nicht in seiner jetzigen Handlung liegen. In dieser Handlung also beschränkt er nicht sich selbst, er findet sich beschränkt, oder, was dasselbe ist, er fühlt sich beschränkt.

Dasjenige nun, was am Objekt das Produkt seines freien Handelns ist, erscheint ihm als die Sphäre, dasjenige, was ihn in jener Handlung des Producirens beschränkt, als die Grenze des Objekts.

Diese Grenze des Producirens nun ist auch die Grenze des innern und äußern Sinns. Die Sphäre seines Producirens schaut der Geist an als eine Größe im Raum, die Grenze dieses Producirens als eine Größe in der Zeit. Die letztere findet er in sich selbst, oder mit andern Worten, er empfindet sie. Jene aber schaut er an als außer sich, als die Sphäre seiner freien, ursprünglich schrankenlosen Thätigkeit.

Hier also, wo zuerst Raum und Zeit als verschiedene Formen der Anschauung sich scheiden, scheidet sich auch äußerer und innerer Sinn, und der äußere Sinn ist soweit nichts anders als der begrenzte innere.

Was angeschaut wird, hat eine Größe im Raum, was empfunden wird, eine Größe in der Zeit. Was nur eine Größe in der Zeit hat, heißen wir Qualität. Kein Mensch hat noch geglaubt, daß Farbe, Geschmack, Geruch etwas im Raume seyen. Daher betrachtete man sie frühzeitig als qualitates secundarias, d. h. als solche, die ihren Grund bloß in unsrer Empfindungsweise haben. Die Qualität der Objekte also ist nichts als das ursprünglich Empfundene, d. h. die Grenze des freien Producirens. Nur durch seine Qualität ist jedes einzelne Objekt dieses bestimmte Objekt. Und weil keine Erkenntniß real ist, als inwiefern sie Erkenntniß eines bestimmten Objekts ist, so haftet der ganze Glaube an Realität außer uns zuletzt an der ursprünglichen Empfindung, als ihrer ersten und tiefsten Wurzel.

In der Handlung der Anschauung findet sich der Geist als

beschränkt. Die Grenze seines Producirens erscheint ihm daher als zufällig (als bloßes Accidenz seiner Handlung), die Sphäre des Producirens aber, in der er nichts als seine eigene Handlungsweise anschaut, als das Wesentliche seiner Handlung, als das Nothwendige (Substantielle).

In der Anschauung endet der Geist den ursprünglichen Streit entgegengesetzter Thätigkeiten dadurch, daß er sie in einem gemeinschaftlichen Produkte darstellt. Der Geist ruht gleichsam in der Anschauung, und die Empfindung hält ihn ans Objekt gefesselt.

Aus dieser ersten Anschauung nun würde der Geist nie heraustreten, er würde an der ursprünglichsten Empfindung unverrückt haften, es wäre in ihm ein ewiger Stillstand, kein Fortgang von Vorstellung zu Vorstellung, kein Reichthum, keine Mannigfaltigkeit der äußeren Anschauung, wofern nicht seine ursprüngliche Thätigkeit eine Tendenz nach dem Unendlichen wäre und ins Unendliche fort sich selbst reproducirte. Wir werden also behaupten müssen, vermöge jener ursprünglichen Thätigkeit sey der Geist continuirlich bestrebt, das Unendliche zu erfüllen, vermöge der entgegengesetzten Thätigkeit, sich in diesem Bestreben selbst anzuschauen. Wir werden daher die Seele denken als eine Thätigkeit, die aus Unendlichem Endliches hervorzubringen continuirlich bestrebt ist. Es ist, als ob in ihr eine Unendlichkeit concentrirt wäre, die sie außer sich darzustellen genöthigt ist. Dieß läßt sich nicht weiter erklären, als aus dem steten Bestreben des Geistes, für sich selbst endlich, d. h. seiner selbst bewußt zu werden.

Alle Handlungen des Geistes also gehen darauf, das Unendliche im Endlichen darzustellen. Das Ziel aller dieser Handlungen ist das Selbstbewußtseyn, und die Geschichte dieser Handlungen ist nichts anderes als die Geschichte des Selbstbewußtseyns.

Jede Handlung der Seele ist auch ein bestimmter Zustand der Seele. Die Geschichte des menschlichen Geistes also wird nichts anderes seyn als die Geschichte der verschiedenen Zustände, durch welche hindurch er allmählich zur Anschauung seiner selbst, zum reinen Selbstbewußtseyn, gelangt.

Es ist aber kein Zustand in der Seele, noch irgend eine Handlung, die sie nicht selbst anschaute. Denn ihr Bestreben sich selbst anzuschauen ist unendlich, und nur durch die Unendlichkeit dieses Bestrebens reproducirt sie ins Unendliche fort sich selbst.

Was aber die Seele anschaut, ist immer ihre eigne, sich entwickelnde Natur. Ihre Natur aber ist nichts anderes als jener oft angezeigte Widerstreit, den sie in bestimmten Objekten darstellt. So bezeichnet sie durch ihre eignen Produkte, für gemeine Augen unmerklich, für den Philosophen deutlich und bestimmt, den Weg, auf welchem sie allmählich zum Selbstbewußtseyn gelangt. Die äußere Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unseres Geistes wieder zu finden.

Wir werden also in der Philosophie nicht eher ruhen, als wir den Geist zum Ziel alles seines Strebens, zum Selbstbewußtseyn, begleitet haben. Wir werden ihm von Vorstellung zu Vorstellung, von Produkt zu Produkt bis dahin folgen, wo er zuerst von allem Produkt sich losreißt, sich selbst in seinem reinen Thun ergreift, und nun nichts weiter anschaut als sich selbst in seiner absoluten Thätigkeit.

Diese Entdeckung ist für unsern gegenwärtigen Zweck von großer Wichtigkeit. Wir suchen den Uebergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie. Nun ist das Princip aller Philosophie das Selbstbewußtseyn. Durch dasselbe ist der ganze Umkreis des Geistes beschrieben, denn in allen seinen Handlungen strebt er nach Selbstbewußtseyn. In der Aufeinanderfolge dieser Handlungen werden wir also zuverlässig auch eine Handlung finden, in welcher theoretische und praktische Philosophie aneinander grenzen und miteinander zusammenhangen.

Da diese Eine Handlung die beiden Welten umfaßt, zwischen welchen unsere Philosophie getheilt ist, so können wir zum voraus wissen, daß sie die höchste Handlung des menschlichen Geistes seyn wird. Dieß vorausgesetzt, laßt uns die angetretene Bahn verfolgen.

* * *

Wir verließen den Geist im Zustande der Anschauung und Empfindung. Soll seine Thätigkeit nicht in der ersten Anschauung erlöschen, so muß sie sich selbst wieder herstellen. Die Seele wird also vorerst ein

Bestreben äußern, sich vom gegenwärtigen Eindruck loszumachen. Durch dieses Streben *entsteht* ihr die *Zeit*, als eine (obgleich nur nach Einer Richtung) ausgedehnte Größe; das gegenwärtige Objekt tritt in einen vergangenen Moment, daher wir es im ersten Bewußtseyn als ein Zufälliges *finden*, das ohne unser Zuthun da ist. Unser ganzes Daseyn aber hängt an unsrer Thätigkeit. Diese Thätigkeit aber äußert sich in beständigen Produktionen. Daher ist in uns ein *nothwendiges* Bestreben die Continuität der Vorstellungen zu erhalten, d. h. ein *ewiges Produciren*. Indem die Seele vom Gegenwärtigen sich loswindet, geht sie nothwendig zugleich auf ein Künftiges. Also ist in unsern Vorstellungen eine Succession, an welcher unser eignes Daseyn sich erhält. Keine Vorstellung ist in der Seele *stehend*, sondern, da sie nichts anderes als eine Thätigkeit der Seele ist, continuirlich und gleichsam fließend. Von selbst also bringt jede Vorstellung, d. h. jede nothwendige Thätigkeit der Seele, eine neue hervor. Es ist, als ob die Seele in jedem einzelnen Moment ein Unendliches darzustellen bestrebt wäre; da sie dieß nicht vermag, so strebt sie nothwendig über jede Gegenwart hinaus, um das Unendliche wenigstens *successiv*, in der *Zeit*, darzustellen. Die Seele bringt also unaufhörlich die Vorstellung eines Universums hervor, obgleich sie es in keinem einzelnen Momente darzustellen vermag. Sie würde dieß aber nicht thun, wenn sie nicht in jedem Momente ein Gefühl ihres Beschränktseyns hätte, und, was damit verbunden ist, ein nothwendiges Bestreben dagegen äußerte. Eben deßwegen aber ist sie vorerst selbst nichts anderes als ein Strom von Vorstellungen. Denn nur in dem continuirlichen Uebergang von Ursache zu Wirkung dauert sie fort, und es ist nicht mehr ein einzelnes Objekt, sondern eine nothwendige Reihe aufeinander folgender Erscheinungen, in welchem sich der Geist befangen fühlt.

Daß aber auf jede Ursache ihre Wirkung folgt, und jede Wirkung hinwiederum zur Ursache wird, daß somit die Succession unserer Vorstellungen *endlos*, der gegenwärtige Augenblick der zuverlässige Bürge des künftigen ist (praesens gravidum futuro), verräth eine ursprüngliche Thätigkeit der Seele, die nach nichts so sehr bestrebt ist als nach

Erhaltung ihrer selbst; — woraus folgt, daß die Seele in sich selbst ihre Fortdauer und die Gewißheit ihrer Existenz trägt, daß sie also eine ununterdrückbare, sich selbst ins Unendliche wiederherstellende Thätigkeit ist.

Indem der Geist sich vom Gegenwärtigen loszuwinden bestrebt ist, wird es in diesem Handeln und durch dieses Handeln ein Vergangenes. Das Vergangene aber ist nur im Begriff gegenwärtig. Die Seele aber, deren produktive Thätigkeit unendlich ist, strebt unaufhörlich nach dem Wirklichen, und darum ist in ihr ein steter Fortgang von Begriff zu Anschauung, von Anschauung zu Begriff, vom Vergangenen zum Gegenwärtigen, vom Gegenwärtigen zum Künftigen. Indem die Seele von Vorstellung zu Vorstellung fortgeht, gewinnt die Zeit (anfänglich ein bloßer Punkt) Ausdehnung, der Raum aber (anfänglich schrankenlos) wird thätig begrenzt. Eine Thätigkeit aber, welche zugleich den Raum begrenzt und die Zeit ausdehnt, erscheint äußerlich als Bewegung. Also ist Bewegung (als Gemeinsames aus Zeit und Raum) dasjenige, was der inneren Succession der Vorstellungen äußerlich entspricht, und da der innere Sinn nothwendig ein äußerer wird, so wird die Seele die Succession ihrer Vorstellungen außer sich nothwendig als Bewegung anschauen. Die Bewegung aber ist nothwendig bestimmt, d. h. der bewegte Körper durchläuft einen bestimmten Raum. Der Raum aber ist allein bestimmt durch die Zeit. (Die Zeit ist das allerursprünglichste Maß des Raums). Das ursprünglichste Schema der Bewegung also ist die Linie, d. h. ein fließender Punkt.

Die bloße Succession der Vorstellungen, äußerlich angeschaut, gibt den Begriff der mechanischen Bewegung.

Aber die Seele soll nicht nur diese Succession, sondern sie soll sich selbst in dieser Succession, und (weil sie nur ihre Thätigkeit anschaut) sich selbst als thätig in dieser Succession anschauen. Thätig aber ist sie in dieser Succession nur, insofern sie producirt, und durch dieses unendliche Produciren die Succession der Vorstellungen unterhält. Sie soll also sich selbst in ihrem Produciren, in ihrem selbstthätigen Uebergehen von Ursache zu Wirkung anschauen. Sie schaut sich

aber überhaupt nicht an, ohne sich in einem Objekt darzustellen. Sie wird also sich selbst als ein Objekt anschauen, in welchem produktive Kraft ist.

Insofern sie ihre eignen Vorstellungen producirt, insofern ist sie von sich selbst wechselseitig Ursache und Wirkung. Sie wird sich also als ein Objekt anschauen, das von sich selbst wechselseitig Ursache und Wirkung ist, oder, was dasselbe ist, als eine sich selbst organisirende Natur.

Es ist hier der Ort nicht, den Begriff der Organisation umständlicher zu entwickeln. Was aber hier bemerkt werden muß, ist Folgendes:

Ist der menschliche Geist eine sich selbst organisirende Natur, so kommt nichts von außen, mechanisch, in ihn hinein; was in ihm ist, das hat er von innen heraus, nach einem innern Princip sich angebildet. Alles strebt daher in ihm zum System, d. h. zur absoluten Zweckmäßigkeit.

Alles aber, was absolut zweckmäßig ist, ist in sich selbst ganz und vollendet. Es trägt in sich selbst Ursprung und Endzweck seines Daseyns. Eben dieses aber ist der ursprüngliche Charakter des Geistes. Er ist durch sich selbst zur Endlichkeit bestimmt, construirt sich selbst, producirt ins Unendliche fort sich selbst, und ist so seines eignen Daseyns Anfang und Ende.

Im Zweckmäßigen durchdringt sich Form und Materie, Begriff und Anschauung. Eben dieß ist der Charakter des Geistes, in welchem Ideales und Reales absolut vereinigt ist. Daher ist in jeder Organisation etwas Symbolisches, und jede Pflanze ist, so zu sagen, der verschlungene Zug der Seele.

Da in unserem Geiste ein unendliches Bestreben ist sich selbst zu organisiren, so muß auch in der äußern Welt eine allgemeine Tendenz zur Organisation sich offenbaren. So ist es wirklich. Das Weltsystem ist eine Art von Organisation, das sich von einem gemeinschaftlichen Centrum aus gebildet hat. Die Kräfte der chemischen Materie sind schon jenseits der Grenzen des bloß Mechanischen. Selbst rohe Materien, die sich aus einem gemeinschaftlichen Medium scheiden, schießen in regelmäßigen Figuren an. Der allgemeine Bildungstrieb der Natur verliert sich zuletzt in einer Unendlichkeit, welche zu ermessen selbst das gewaffnete

Auge nicht mehr fähig ist. Der stete und feste Gang der Natur zur Organisation verräth deutlich genug einen regen Trieb, der, mit der rohen Materie gleichsam ringend, jetzt siegt, jetzt unterliegt, jetzt in freieren, jetzt in beschränkteren Formen sie durchbricht. Es ist der allgemeine Geist der Natur, der allmählich die rohe Materie sich selbst anbildet. Vom Moosgeflechte an, an dem kaum noch die Spur der Organisation sichtbar ist, bis zur veredelten Gestalt, die die Fesseln der Materie abgestreift zu haben scheint, herrscht ein und derselbe Trieb, der nach einem und demselben Ideal von Zweckmäßigkeit zu arbeiten, ins Unendliche fort ein und dasselbe Urbild, die reine Form unsers Geistes, auszudrücken bestrebt ist.

Es ist keine Organisation denkbar ohne produktive Kraft. Ich möchte wissen, wie eine solche Kraft in die Materie käme, wenn wir dieselbe als ein Ding an sich annehmen. Es ist hier kein Grund mehr, in Behauptungen furchtsam zu seyn. An dem, was täglich und vor unsern Augen geschieht, ist kein Zweifel möglich. Es ist produktive Kraft in Dingen außer uns. Eine solche Kraft aber ist nur die Kraft eines Geistes. Also können jene Dinge keine Dinge an sich — können nicht durch sich selbst wirklich seyn. Sie können nur Geschöpfe, nur Produkte eines Geistes seyn.

Die Stufenfolge der Organisationen und der Uebergang von der unbelebten zur belebten Natur verräth deutlich eine produktive Kraft, die erst allmählich sich zur vollen Freiheit entwickelt. Der Geist soll sich selbst in der Succession seiner Vorstellungen anschauen. Dieß kann er nicht, ohne jene Succession zu fixiren, d. h. sie in Ruhe darzustellen. Daher ist alles Organische aus der Reihe von Ursachen und Wirkungen gleichsam hinweggenommen. Jede Organisation ist eine vereinigte Welt (nach Leibniz eine verworrene Vorstellung der Welt). Es ist ein ewiges Urbild, das in jeder Pflanze ausgedrückt ist; denn, so weit wir zurückgehen, finden wir, daß sie nur aus sich selbst entsteht und in sich selbst zurückkehrt. Nur die Materie, in der es ausgedrückt ist, bezahlt den Tribut der Vergänglichkeit, die Form der Organisation aber (ihr Begriff selbst) ist unzerstörbar.

Aber der Geist, indem er die Succession der Vorstellungen fixirt, schaut sich zwar in seinem produktiven Vermögen, nicht aber in der Thätigkeit des Producirens an. Nun ist dasjenige, was der innern Succession der Vorstellungen äußerlich entspricht, Bewegung. Jene Succession der Vorstellungen aber, in welcher der Geist sich selbst als thätig anschauen soll, wird durch ein Princip innerer Thätigkeit unterhalten. Soll er also sich selbst als thätig in der Succession seiner Vorstellungen anschauen, so muß er sich als ein Objekt anschauen, das ein inneres Princip der Bewegung in sich selbst hat. Ein solches Wesen heißt lebendig.

Es ist also nothwendig Leben in der Natur. So wie es eine Stufenfolge der Organisation gibt, so wird es auch eine Stufenfolge des Lebens geben. Nur allmählich nähert sich der Geist sich selbst an. Es ist nothwendig, daß er sich selbst äußerlich, und zwar als organisirte, belebte Materie erscheine. Denn nur das Leben ist das sichtbare Analogon des geistigen Seyns. So wie der Geist nur in der Continuität seiner Vorstellungen fortdauert, so das Lebendige nur in der Continuität seiner innern Bewegungen. Wäre nicht in uns ein steter Uebergang von Vorstellung zu Vorstellung, so würde die geistige Thätigkeit erlöschen; wäre im Körper nicht ein stetes Eingreifen einer Funktion in die andere, ein stetes Reproduciren der einen durch die andere, ein immer wieder hergestelltes, immer wieder gestörtes Gleichgewicht der Kräfte, so würde das Leben aufhören[1]. Alles am Menschen trägt den

[1] Wer die neuesten Untersuchungen über den Ursprung und das Princip des thierischen Lebens kennt, den kann es unmöglich befremden zu hören, daß noch nichts darüber ausgemacht sey, daß man eine ganz neue Untersuchung der Sache von vorne an unternehmen wolle. Was die Fortschritte dieser Untersuchungen am meisten aufhält, ist der herrschende Begriff der Lebenskraft, einer wahrhaften qualitas occulta. — Der oben aufgestellte Begriff des Lebens läßt sich auf die Phänomene des Lebens gar leicht anwenden. Wenn es z. B. bestätigt wird, daß die beiden elektrischen Materien aus der Luft abstammen, so läßt sich leicht denken, daß nach der verschiedenen Art, wie, und der verschiedenen Beschaffenheit der Körper, wodurch diese Scheidung bewirkt wird, auch verschiedene positive und negative Materien (nach Analogie der elektrischen) entstehen können, welche (wahrscheinlich durch die Respiration erzeugt) durch ihren steten Conflikt das Leben unterhalten können.

Charakter der Freiheit. Er ist durchaus ein Wesen, das die todte Natur ihrer Vormundschaft entlassen und der Gefahr seiner eigenen (unter sich streitenden) Kräfte überantwortet hat. Seine ganze Fortdauer ist eine immer wiederkehrende, immer neubestandene *Gefahr*, eine Gefahr, in die er sich durch eignen Impuls begibt, und aus der er sich selbst wieder rettet.

Aber der Geist soll nicht die belebte Materie, sondern er soll in der belebten Materie *sich selbst* anschauen. Er selbst aber unterscheidet sich nur durch sein *Inneres*, durch die Thätigkeit in seinen Vorstellungen. Also muß dieser Körper in jedem einzelnen Moment der getreue Abdruck seines innern Zustandes seyn. Jede Vorstellung des Geistes wird sich im Körper gleichsam malen (das äußere Objekt malt sich durch das Licht im Auge, die Bewegungen bilden sich durch das Medium der Luft im Ohre gleichsam ab u. s. w.), jede innere Bewegung muß der Körper äußerlich nachahmen und gleichsam abbilden. Daher der Mensch das einzige Wesen, das Physiognomie hat. Je näher dem Menschen das Thier, desto näher auch der Physiognomie u. s. w[1].

Wenn aber der Körper der getreue Abdruck der Seele ist, so fallen beide in Einer Anschauung zusammen, der Geist verliert sich in der Materie, es ist keine Unterscheidung beider möglich. Doch soll der Geist in seinem Produkte nur sich *selbst* anschauen, d. h. er soll sich *selbst* von seinem *Produkte unterscheiden*. Man fragt, wie dieß möglich sey?

In seinem Körper *vereinigt* und *sammelt* der Geist gleichsam

[1] Der crasse Realismus hat die ersten und einfachsten Erfahrungen für sich. Wir sehen nur dadurch, daß das Licht unsere Augen rührt u. s. w. — Aber was ist denn das Licht selbst? Wiederum ein Objekt! — Und was ist das Auge anderes als der *Spiegel* der Dinge? Der Spiegel aber sieht nicht sich *selbst*, er reflektirt, aber für ein Auge außer ihm. Daß der Körper der Spiegel des Universums ist, muß selbst erst im System der Philosophie abgeleitet werden, und der Idealismus selbst führt auf einen Standpunkt, von welchem aus der Satz wahr wird, daß alle Vorstellungen in uns durch Einwirkung äußerer Dinge entstehen. - Und zu welcher Welt gehört denn der Körper? Gehört er nicht zur objektiven Welt, d. h. selbst nur zum System unserer nothwendigen Vorstellungen?

die Elemente der Welt. Er zieht dadurch selbst die Grenze seines Producirens, indem er die ganze Sphäre seiner möglichen Handlungen in einer verkleinerten Welt anschaut, die er durchdringt und deren Bewegungen er durch seine Vorstellungen regiert. Daß aber dieser Körper *sein* Körper ist und durch *seine* Vorstellungen regiert wird, weiß er nur dadurch, daß er dieser Vorstellung, unabhängig von der Bewegung, die ihr im Körper entspricht, bewußt werde. Es fragt sich, wie der Geist sich einer Vorstellung, als solcher, bewußt werde?

Wir haben den Geist durch die ganze Stufenfolge seiner Produktionen verfolgt. Es sollte erklärt werden, wie er seiner *selbst unmittelbar bewußt werde*, sich selbst unmittelbar anschaue. Da er *reine Thätigkeit* ist, so konnte er sich nur in seiner Thätigkeit anschauen. Sollte er sich selbst in seiner Thätigkeit anschauen, so mußte er *handeln*. Dieses ursprüngliche Handeln war nothwendig ein Handeln *auf sich selbst*, denn für den Geist ist bis jetzt nichts da, als er selbst. Durch dieses Handeln auf sich selbst entstand ihm eine Welt von Produkten. Aber er sollte nicht diese Produkte, sondern in diesen Produkten sich *selbst*, d. h. *seine* Thätigkeit anschauen. Dieß ist nicht möglich, als wenn er die *Handlung*, wodurch ihm das Produkt *entsteht*, vom *Produkt selbst*, oder, was dasselbe ist, seine *Thätigkeit* in der Vorstellung vom *Objekt* der Vorstellung absondert. Es fragt sich, wie dieß geschehe?

Wenn alle unsere Erkenntniß lediglich *empirisch* wäre, so würden wir nie aus der bloßen Anschauung heraustreten. *Ursprünglich* aber ist unser Wissen bloß empirisch. Daß wir das *Objekt* der Anschauung von *ihr selbst*, das *Produkt* von der *Handlung*, wodurch es entsteht, unterscheiden, muß daher eine *spätere* Handlung des Geistes seyn.

Ohne dieselbe würden wir zwar alle Gegenstände im *Raum*, den Raum selbst aber doch nur in *uns* anschauen. Denn da das Bewußtseyn etwas absolut Inneres ist, zwischen welchem und äußern Dingen

keine unmittelbare Berührung gedacht werden kann, so sehen wir uns genöthigt zu behaupten, daß wir die Dinge ursprünglich gar nicht außer uns, oder, wie einige gelehrt haben, in Gott, sondern daß wir sie lediglich in uns selbst anschauen. Ist dieß, so scheint zwischen innerer und äußerer Welt keine Trennung möglich. Der äußere Sinn also wird sich völlig in den innern auflösen. Und weil Inneres nur im Gegensatz gegen Aeußeres unterschieden wird, so wird mit der äußern Welt auch die innere unvermeidlich zu Grunde gehen. Nur einer frei in sich selbst zurückgehenden Thätigkeit schließt sich die innere Welt auf. Unsere Thätigkeit aber, da sie nicht aus sich selbst herausginge, würde auch nicht frei in sich selbst zurückkehren. Sie wäre völlig in sich selbst verschlossen, in sich selbst gleichsam verloren.

Wir können diese Behauptung durch den Zustand erläutern, in welchem sich die Seele während des Schlafs befindet. Da sie eine continuirliche Thätigkeit ist, so können wir nicht glauben, daß sie in diesem Zustande aufhöre, thätig zu seyn, d. h. Vorstellungen zu produciren. Weil aber die Seele vom Körper verlassen ist, weil somit alle Beziehung auf einen äußern Raum unmöglich wird, so schaut die Seele in diesem Zustande alles nur in sich selbst an, es kommt in ihr nicht zum Begriff, noch zum Urtheil, und eben deßwegen auch nicht zur Erinnerung der gehabten Vorstellungen, kurz, die Seele scheint zugleich mit dem Körper zu schlafen.

In dem Mittelzustand zwischen Schlaf und Wachen wird die Seele in ihrer natürlichen Thätigkeit durch die halbwache Einbildungskraft gestört; daraus entsteht das Träumen, in welchem sie zwar mit Bewußtseyn, aber alles in der größten Verworrenheit anschaut. Die Gegenstände schweben in diesem Zustande gleichsam in einer Zwischenwelt, und die Seele, obgleich sie oft urtheilt, daß sie träumt, vermag doch nicht ihre Vorstellungen zu berichtigen, weil sie nicht im Stande ist sich völlig von ihrem Gegenstande loszureißen.

Es ist also nicht möglich, daß alle Thätigkeit des Geistes in der Anschauung erlösche, denn sonst würden wir uns auch nicht einmal dieser Anschauung bewußt werden. Die Frage ist nur, ob sich in unserer

innern Erfahrung irgend ein Produkt einer solchen Thätigkeit vorfinde, die über die Anschauung hinausreicht.

Daß im Zustand der Anschauung Vorstellung und Objekt eins und dasselbe seyen, muß (nach dem Obigen) eingeräumt werden. Gleichwohl trennen wir beide, indem wir von dieser Trennung reden. Da sie aber in uns *nothwendig* vereinigt sind, so können sie nicht *real*, sondern nur *ideal*, in *Gedanken*, getrennt werden. Es fragt sich aber, wie in uns der *Gedanke* möglich sey.

Es erhellt hieraus, im Vorbeigehen zu erinnern, daß der *Gedanke* unmöglich unsere ursprüngliche Thätigkeit seyn kann, denn er folgt erst der Anschauung, und er bedarf zu seiner Erklärung selbst noch eines höhern Princips, aus dem er (wie Minerva aus dem Haupte Jupiters) entspringt. Ohne eine *ursprüngliche Energie* des Geistes ist keine *Freiheit des Gedankens*, ohne Freiheit des Gedankens keine Unterscheidung des Gegenstandes und der Vorstellung, ohne diese weder Bewußtseyn, noch Philosophie, die eben von jener Unterscheidung ausgeht.

Es ist in uns eine Fähigkeit, die Handlung des Geistes in der Anschauung *frei* zu wiederholen, und das Nothwendige vom Zufälligen in derselben zu unterscheiden. Ohne diese Unterscheidung wäre alle unsere Erkenntniß lediglich *empirisch*. Es ist also das *Vermögen der Begriffe a priori*, was uns fähig macht, den Zustand der blinden Anschauung zu verlassen. Diese Begriffe aber sind selbst nichts anderes, als ursprüngliche *Anschauungsweisen* des Geistes. Als Begriffe sind sie daher nur da, *insofern* wir begreifen, d. h. insofern wir *abstrahiren*, also nicht uns angeboren (denn was angeboren ist, ist ohne unser Zuthun da). -- Die Seele kann nicht ein besonderes Ding seyn, dem bestimmte Ideen erst eingepflanzt worden; denn abstrahirt von ihren Ideen ist sie selbst Nichts. Nicht also ihre Idee sind ihr, sondern *sie* ist sich *selbst* angeboren. Wer aber unfähig ist, den Geist in seiner *Thätigkeit*, in seinem Handeln, aufzufassen, wer also nichts von ihm kennt, als was er von ihm *abstrahirt* hat, dem erscheinen diese ursprünglichen Handlungen des Geistes, durch welche er erst zum Bewußtseyn gelangt, als bloße *formale* Anlagen, die erst durch äußern Anstoß

entwickelt werden, der Geist selbst aber als etwas Ruhendes, in dem man nichts unterscheiden kann, als ein ursprüngliches Vermögen zu handeln. Ein solches ruhendes Vermögen des Geistes aber ist ein wahrhaftes Unding, das nirgends als in den Abstraktionen der Philosophen wirklich ist.

Der Geist soll seiner selbst in seinem reinen Handeln bewußt werden. Der Begriff aber ist nur die nachgeahmte Anschauung. Also wird der Begriff mit der Anschauung in Einem Bewußtseyn zusammenfallen. Also reicht der Begriff allein noch nicht hin, ein reines Selbstbewußtseyn des Geistes zu erklären.

Auch dem Thier, das in einem beständigen Stupor begriffen ist, kann man Begriff so wenig als Anschauung absprechen. Was aber dem Thier (und dem Menschen, der sich ihm annähert) fehlt, ist das frei unterscheidende und beziehende Bewußtseyn, mit einem Worte, das Urtheil, das Vorrecht vernünftiger Wesen. Im Urtheil allein sind vereinigt die beiden Handlungen, die freie Unterscheidung der Anschauung und des Begriffs und die freie Beziehung beider aufeinander. Durch das Urtheil erst wird das Produkt der Anschauung zu einem Objekt, das wir bestimmen. Indem wir urtheilen, erst löst sich die Vorstellung gleichsam von der Seele ab, und tritt als Objekt in eine Sphäre außer ihr.

Aber das Urtheil selbst ist nichts Ursprüngliches. Es fragt sich erstens, wodurch es dem Geiste möglich wird, Objekt und Vorstellung zu unterscheiden? Die Natur hat dieses Problem durch eine in den Tiefen der menschlichen Seele verborgene Kunst gelöst. Damit nicht beide, Begriff und Objekt, in Einem Bewußtseyn zusammenfallen, dehnt die Einbildungskraft den Begriff über die Schranken der Individualität aus, so doch, daß der Begriff zwischen Allgemeinheit und Individualität in der Mitte schwebe. So gelingt es ihr, indem sie die Regel, nach welcher das Objekt entsteht, sinnlich verzeichnet, durch einen eigenthümlichen Schematismus Individualität und Allgemeinheit in einem und demselben Produkte zu vereinigen. Zweitens, wie es möglich ist, daß beides, Gegenstand und Vorstellung, aufeinander bezogen

werden? — Die produktive Einbildungskraft entwirft ein *Bild*, wodurch der Begriff bestimmt und begrenzt wird. Im Zusammentreffen des Schemas und des Bildes erst liegt das Bewußtseyn eines *einzelnen* Gegenstandes.

Es ist ein unvermeidliches Uebel in der Philosophie, daß sie in einzelne Momente und Handlungen zersplittern muß, was im menschlichen Geiste selbst nur Eine Handlung, Ein Moment ist. Sie wird eben damit allen unverständlich, welche unfähig sind, durch transscendentale Einbildungskraft zu vereinigen, was man nothgedrungen getrennt hatte. So zeigt es sich deutlich, daß die Seele kein Schema des Gegenstandes entwerfen könne, ohne daß ihr ein Bild desselben vorschwebe, das sie im Produciren leitet, noch daß sie ein Bild produciren kann, ohne dabei nach einer sinnlich verzeichneten Regel (einem Schema) zu verfahren.

Es zeigt sich also, daß jene Folge von Handlungen, welche alle zusammen Bedingungen des Bewußtseyns sind, keine *Aufeinanderfolge* ist, d. h. daß nicht eine die andere, sondern daß sie sich alle zusammen wechselseitig voraussetzen und hervorbringen. Es ist ein Wechsel von Handlungen, die stets in sich selbst zurücklaufen. Im *Urtheil* also liegt eigentlich der Mittelpunkt, von welchem alle theoretischen Handlungen ausgehen, und in welchen sie zurückkehren.

Aus diesem magischen Kreise nun sollen wir herauskommen. Jede Handlung aber, die sich aufs Objekt bezieht, kehrt in diesen Kreis zurück. Es ist nicht möglich ihn zu verlassen, als durch eine Handlung, die kein Objekt mehr hat, als den *Geist selbst*. Es ist klar, daß der Geist seines Handelns, als solchen, nicht bewußt werden könne, als inwiefern er über alles Objektive hinausstrebt. Jenseits aller Objekte aber findet der Geist nichts mehr, als sich selbst.

Jene Handlung selbst aber, wodurch der Geist vom Objekt sich losreißt, läßt sich nicht weiter erklären, als aus einer *Selbstbestimmung* des Geistes. Der Geist bestimmt *sich selbst*, dieß zu thun, und indem er sich bestimmt, thut er es auch.

Es ist ein *Schwung*, den der Geist sich selbst über alles Endliche

hinaus gibt. Er vernichtet gleichsam für sich selbst alles Endliche, und nur in diesem schlechthin Positiven schaut er sich selbst an.

Jene Selbstbestimmung des Geistes heißt Wollen. Der Geist will, und er ist frei. Daß er will, dafür läßt sich kein weiterer Grund angeben. Denn eben deßwegen, weil diese Handlung schlechthin geschieht, ist sie ein Wollen.

Indem der Geist alles Objektive für sich durch die That vernichtet, bleibt ihm nichts mehr übrig, als die reine Form seines Wollens, von nun an das ewige Gesetz seines Handelns.

Die Frage war: wie der Geist seines Handelns unmittelbar sich bewußt werde. Die Antwort war: dadurch, daß er sich vom Objekt losreißt; was wieder nicht geschehen kann, ohne daß er schlechthin handle. Schlechthin handeln aber heißt Wollen. Also wird der Geist nur im Wollen seines Handelns unmittelbar bewußt, und der Akt des Wollens überhaupt ist die höchste Bedingung des Selbstbewußtseyns.

* * *

Dieß ist nun diejenige Handlung, welche wir gleich anfangs gesucht haben, die Handlung, welche theoretische und praktische Philosophie vereinigt.

Für diese Handlung selbst läßt sich weiter kein Grund angeben; denn der Geist ist nur dadurch, daß er will, und kennt sich selbst nur dadurch, daß er sich selbst bestimmt. Ueber diese Handlung können wir nicht hinaus, und darum ist sie mit Recht das Princip unseres Philosophirens.

Der Geist ist ein ursprüngliches Wollen. Dieß Wollen muß daher so unendlich seyn, als er selbst. In dieser Handlung des Wollens aber liegt schon der Dualismus der Principien, der durch unser ganzes Wissen hindurch herrscht. In dieser Handlung schon scheiden sich die beiden Welten, zwischen welchen unser Wissen getheilt ist.

Der Geist bestimmt ursprünglich sich selbst, und ist so seiner Natur nach thätig zugleich und leidend. Diesen ursprünglichen Streit des Thuns

und des Leidens endet er in der Anschauung einer objektiven Welt. Aber in diesem Streit nur (des Thuns und des Leidens) dauert er selbst fort. Könnte also der Geist jenen ursprünglichen Streit nicht wiederherstellen, so würde mit diesem Streit zugleich auch alle seine Thätigkeit in der Anschauung ihr Ende finden. Jenen Streit aber kann er nur dadurch wiederherstellen, daß er sich vom Produkt der Anschauung losreißt, und dieß kann er wieder nicht, ohne sich selbst dazu zu bestimmen, d. h. ohne abermals thätig und leidend zu werden.

Der Geist will. Wollen aber findet nur im Gegensatz gegen das Wirkliche statt. Nur weil der Geist im Wirklichen sich befangen fühlt, verlangt er nach dem Idealischen. Das Wirkliche also ist so nothwendig und so ewig als das Idealische, und der Geist ist durch sein eignes Wollen an die Objekte gefesselt.

Umgekehrt, ohne Freiheit des Wollens ist in uns nur ein blindes Vorstellen und kein Bewußtseyn unsrer selbst in unserm Vorstellen.

Und da die ganze objektive Welt nichts an sich Wirkliches ist, so begreift man nicht, wie sie fortdaure, als durch das stete Wollen des Geistes. Nur die Freiheit unseres Wollens ist es, was das ganze System unserer Vorstellungen trägt, und die Welt selbst besteht nur in dieser Expansion und Contraktion[1] des Geistes.

Da durch das reine Wollen und Handeln des Geistes erst alle Zeit entsteht, so begreift man dadurch auch das Zugleichseyn aller Dinge in der Welt. In der ursprünglichsten Handlung des Geistes schon liegt (unentwickelt) die Idee eines Universums; entwickelt und dargestellt wird sie erst durch eine unendliche Reihe von Handlungen. Nur jene Eine Handlung ist ihrer Natur nach synthetisch, die übrigen alle sind in Bezug auf sie nur analytisch.

* * *

Bei Gelegenheit Kants hat man mehrmals gefragt, wie theoretische und praktische Philosophie zusammenhängen; ja man hat sogar

[1] Ein Bild der steten Schöpfung, das Lessing, in seiner Unterredung mit Jacobi, Leibnizen geliehen hatte.

gezweifelt, ob sie überhaupt in seinem Systeme zusammenhängen. Wenn man sich aber an die Idee der Autonomie gehalten hätte, die er selbst als Princip seiner praktischen Philosophie aufstellt, so hätte man leicht gefunden, daß diese Idee in seinem System der Punkt ist, durch welchen theoretische und praktische Philosophie zusammenhängen, und daß in ihr eigentlich schon die ursprüngliche Synthesis theoretischer und praktischer Philosophie ausgedrückt ist. Ich hoffe, dieß noch deutlicher zu machen.

Die ganze praktische Philosophie fordert als Princip transscendentale Freiheit; von dieser aber wird in der Kritik der praktischen Vernunft behauptet, sie wäre ganz undenkbar, wenn die Naturgesetze überhaupt, und insbesondere das Gesetz der Causalität, Gesetze von Dingen an sich, und nicht von bloßen Erscheinungen wären. Hier verräth sich also bereits ein nothwendiger Zusammenhang der theoretischen und praktischen Philosophie in diesem Systeme.

Ferner: Kant selbst behauptet, man könne und müsse die Handlungen der Menschen einerseits als nothwendig und nach Gesetzen von Ursache und Wirkung, psychologisch, erklären, gleichwohl sey man deßhalb nicht genöthigt, die Idee der Freiheit, und mit ihr alle Begriffe von Schuld und Verdienst aufzugeben? — Warum? — Wer ist denn hier der Erklärende? Ich selbst. Und für wen wird erklärt? Abermals für mich selbst. Was ist denn nun also jenes Ich, dem seine Handlungen, obgleich sie frei sind, doch als Folgen eines nothwendigen Zusammenhangs von Ursachen und Wirkungen erscheinen? Offenbar ein Wesen, das seinen Handlungen selbst eine äußere Sphäre gibt, das sich selbst erscheint, für sich selbst und durch sich selbst empirisch wird — ein Princip, das, weil ihm alles andere erscheint, selbst nicht Erscheinung seyn, oder unter Gesetzen der Erscheinung stehen kann. — Offenbar also setzt Kant durch jene Behauptung, daß die freien Handlungen uns selbst (empirisch) erscheinen, ein höheres Princip voraus, in welchem Wirklichkeit und Möglichkeit, Nothwendigkeit und Freiheit, Reales und Ideales ursprünglich (wie durch eine prästabilirte Harmonie) vereinigt sind.

Wenn nämlich der menschliche Geist ursprünglich autonomisch ist, so ist er ein Wesen, das in sich selbst nicht nur den Grund, sondern auch die Grenze seines Seyns und seiner Realität trägt, dem also diese Grenze durch nichts Aeußeres bestimmt seyn kann, eine in sich selbst beschlossene, in sich selbst vollendete Totalität[1]. Wenn also ein solches Wesen eine äußere Welt anschauen soll, so muß es seiner Natur gemäß seyn, daß, was nur innere Handlung des Geistes ist, ihm äußerlich, und zwar nothwendig und unter nothwendigen Gesetzen erscheine. Zu den absolut innern Handlungen aber gehören vorzüglich diejenigen, in welchen wir unserer als moralischer Wesen bewußt werden. Das Letztere können wir nicht, ohne jene Handlungen von uns selbst zu unterscheiden, d. h. außer uns anzuschauen. —

Gleichermaßen, wenn dieses in sich selbst beschlossene Wesen auf eine äußere Welt wirken soll, so muß diese selbst in den Umkreis seiner ursprünglichen Thätigkeit fallen, und das Sinnliche kann vom Uebersinnlichen nicht der Art, sondern nur seinen Schranken nach verschieden seyn.

Umgekehrt, wenn die äußere Welt (wie Kant in der theoretischen Philosophie erweist) bloße Erscheinung ist, so läßt sich nicht begreifen, wie eine unendliche Mannichfaltigkeit äußerer Dinge und ein System von Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit aus der Vorstellkraft eines moralisch leeren und todten in sich selbst zweck- und bestimmungslosen Wesens entspringen konnte[2].

Also ist offenbar, daß Kants theoretische und praktische Philosophie beide gleich grundlos und unbegreiflich sind, wenn sie nicht beide aus Einem Princip, dem der ursprünglichen Autonomie des menschlichen Geistes, hervorgehen.

* * *

Auch wenn wir von dieser Untersuchung alles materielle Interesse absondern, und nur die Methode, welche wir dabei befolgen

[1] (gleichsam ein Monogramm der Freiheit aus Unendlichem und Endlichem construirt). (Zusatz in der ersten Auflage.)

[2] Auch wird diesen Idealismus keiner begreifen, der nicht einsieht, daß das ursprünglich Praktische in uns allein die Quelle alles Wirklichen für uns ist.

müßten, überhaupt in Betrachtung ziehen, werden wir auf daſſelbe Reſultat kommen.

Die theoretiſche Philoſophie fordert, daß der Urſprung der Vorſtellung erklärt werde. Woher kam ihr aber das Bedürfniß zu erklären, und iſt nicht dieſe Erklärung ſelbſt ſchon eine Handlung, die vorausſetzt, daß wir uns von unſern Vorſtellungen unabhängig gemacht haben, d. h. daß wir bereits praktiſch geworden ſeyen? Alſo ſetzt die theoretiſche Philoſophie in ihren erſten Principien ſchon die praktiſche voraus. — Umgekehrt ſetzt auch praktiſche Philoſophie die theoretiſche voraus. Den Beweis würden mir die meiſten Leſer erlaſſen, auch wenn er nicht ſchon im Vorhergehenden geführt wäre. Alſo iſt eine einſeitige Auflöſung der beiden Fragen, wie theoretiſche und praktiſche Philoſophie möglich ſey, nicht zu finden, und es muß für ſie (wenn das Problem überhaupt gelöst werden kann) eine gemeinſchaftliche Auflöſung geben.

Dieſe kann eben deßwegen weder in der theoretiſchen noch praktiſchen Philoſophie gefunden werden; denn beide ſchließen einander wechſelſeitig aus, alſo entweder gar nicht, oder nur in einer höhern Philoſophie, die ſie beide umfaßt, die eben deßwegen von einem abſoluten Zuſtand des menſchlichen Geiſtes ausgehen muß, in welchem er weder theoretiſch noch praktiſch iſt, aus welchem es aber einen gemeinſchaftlichen Uebergang in das Gebiet des Theoretiſchen ſowohl als des Praktiſchen geben muß.

Der Uebergang aber aus einem unbeſtimmten abſoluten Zuſtand in einen beſtimmten kann nicht durch äußere Beſtimmung geſchehen, denn in jenem Zuſtand iſt der Geiſt für jede äußere Urſache verſchloſſen. Soll er alſo beſtimmt werden (und dieß müſſen wir vorausſetzen), ſo kann er nur durch ſich ſelbſt beſtimmt ſeyn. Dieſes Selbſtbeſtimmen des Geiſtes alſo muß der gemeinſchaftliche Uebergang zur theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie ſeyn, und ſo ſehen wir uns wieder an demſelben Punkte, von welchem wir ausgegangen ſind.

* * *

Es iſt überhaupt ein verkehrtes Unternehmen, die theoretiſche Philoſophie durch die theoretiſche begründen zu wollen. Solange es uns

bloß darum zu thun ist ein philosophisches Gebäude zu errichten (wie es offenbar der Zweck Kants war), mögen wir uns mit einem solchen Fundamente begnügen, so wie wir, wenn wir ein Haus bauen, zufrieden sind, daß es auf der Erde fest steht. Wenn aber von einem System die Rede ist, so fragt sich, worauf ruht die Erde, und worauf ruht wiederum das, worauf die Erde ruht, und so ins Unendliche fort.

System heißt nur ein solches Ganzes, das sich selbst trägt, das, in sich selbst beschlossen, keinen Grund seiner Bewegung und seines Zusammenhangs außer sich voraussetzt. So wurde das Weltgebäude ein Weltsystem, als man das allgemeine Gleichgewicht der Weltkräfte entdeckte. Ein solches allgemeines Gleichgewicht der geistigen Kräfte nun soll die Philosophie entdecken, um zum Systeme zu werden. Aber ebensowenig als die Kräfte, wodurch das Universum besteht, hinwiederum aus der Materie erklärbar sind (denn die Materie setzt sie voraus und muß aus ihnen erklärt werden), kann das System unseres Wissens aus unserem Wissen erklärt werden, sondern setzt selbst ein Princip voraus, das höher ist, denn unser Wissen und Erkennen. Was aber allein alles unser Erkennen übersteigt, ist das Vermögen der transscendentalen Freiheit oder des Wollens in uns. Denn als die Grenze alles unseres Wissens und Thuns ist es nothwendig auch das einzige Unbegreifliche, Unauflösliche — seiner Natur nach Grundlosseste, Unbeweisbarste, eben deßwegen aber Unmittelbarste und Evidenteste in unserem Wissen.

Die ganze Revolution, welche die Philosophie durch Entdeckung dieses Princips erfährt, verdankt sie dem einzigen glücklichen Gedanken, den Standpunkt, von welchem aus die Welt betrachtet werden muß, nicht in der Welt selbst, sondern außerhalb der Welt anzunehmen. Es ist die alte Forderung Archimeds (auf die Philosophie angewandt), welche dadurch erfüllt wird. Den Hebel an irgend einem festen Punkte innerhalb der Welt selbst anlegen, und sie damit aus der Stelle rücken zu wollen, ist vergebliche Arbeit. Höchstens gelingt es, damit einzelne Dinge fortzubewegen. Archimed verlangt einen festen Punkt außer der Welt. Diesen theoretisch (d. h. in der Welt selbst) finden zu wollen, ist widersinnig.

Wenn es aber in uns ein reines Bewußtseyn gibt, das, von äußern Dingen unabhängig, von keiner äußern Macht überwältigt, sich selbst trägt und unterhält, so ist dieß eigentlich, „was Archimed bedurfte, aber nicht fand, ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann, ohne ihn deßhalb an die gegenwärtige oder an eine künftige Welt, sondern nur an die innere Idee der Freiheit anzulegen“[1], die, weil sie jene beiden Welten in sich vereinigt, auch das Princip beider seyn muß.

Dieser absoluten Freiheit werden wir nun nicht anders als durch die That bewußt. Sie weiter abzuleiten, ist unmöglich.

Die Quelle des Selbstbewußtseyns ist das Wollen. Im absoluten Wollen aber wird der Geist seiner selbst unmittelbar inne, oder er hat eine intellektuale Anschauung seiner selbst. Anschauung heißt diese Erkenntniß, weil sie unvermittelt, intellektual, weil sie eine Thätigkeit zum Objekt hat, die weit über alles Empirische hinausgeht und durch Begriffe niemals erreicht wird. Was in Begriffen dargestellt wird, ruht. Begriffe also gibt es nur von Objekten, und dem, was begrenzt ist und sinnlich angeschaut wird. Der Begriff der Bewegung ist nicht die Bewegung selbst, und ohne Anschauung wüßten wir nicht, was Bewegung ist. Freiheit aber wird nur von Freiheit erkannt, Thätigkeit nur von Thätigkeit aufgefaßt. Gäbe es in uns kein intellektuales Anschauen, so wären wir auf immer in unsern objektiven Vorstellungen befangen, es gäbe auch kein transscendentales Denken, keine transscendentale Einbildungskraft, keine Philosophie, weder theoretische noch praktische.

Nur jenes stete Anschauen unsrer selbst in unsrer reinen Thätigkeit ist es, was erst die objektive Einheit der Apperception und das Correlatum aller Apperception, das Ich denke, möglich macht. Es ist wahr, daß der Satz: Ich denke, lediglich empirisch ist, aber das Ich in diesem Satze ist eine rein intellektuale Vorstellung,

[1] Kants Worte in seiner Abhandlung: Vom vornehmen Tone in der Philosophie.

weil sie allem empirischen Denken nothwendig vorangeht[1]. Diese stete Thätigkeit der Selbstanschauung und die transscendentale Freiheit, woran sie sich erhält, ist allein, was macht, daß im Strom der Vorstellungen nicht *ich selbst* untergehe, und was *mich* von Handlung zu Handlung, von Gedanken zu Gedanken, von Zeit zu Zeit (wie auf unsichtbaren Fittigen) fortträgt[2].

Alle *Schwärmerei* überschreitet die Grenzen der Vernunft. Diese Grenzen, behaupten wir, zieht der Geist sich selbst, denn er gibt sich selbst seine Sphäre, schaut sich nur in dieser Sphäre an, und außer dieser Sphäre ist nichts für ihn. Es ist nur lächerlich, in *dem* Schwärmerei zu finden, was alle Schwärmerei auf immer unmöglich macht.

Sicherer vielleicht ist diese Philosophie endlich vor den Vergleichungen, die man zwischen ihr und andern anstellen wollte. — Wie tief hinweg unter dem Schwung *dieser* Philosophie gehen die Nachforschungen nach einem ersten Lehrsatz in der Philosophie, womit eine Zeitlang das gerade Widerspiel alles transscendentalen Denkens, der alte Dogmatismus, aufs neue eingeführt werden sollte. Der Dogmatismus versetzt seinen Anhänger gleich anfangs in ein nothwendiges System von Vorstellungen, aus welchem einen Ausgang zu finden oder den Flug zur höhern Welt (der Freiheit) zu unternehmen, gleich unmöglich ist. Die transscendentale

[1] Abermals *Kants* eigene Worte, Krit. der r. Vern. 3te Aufl. S. 423, Anm. — Es ist sonderbar, wie gewisse philosophische Schriftsteller andern Schriftstellern ewig Kants Worte wiederholen, als ob sie unmündig wären, oder als ob sie von den 100 Stellen, z. B. in welchen Kant *gegen* die *Möglichkeit* einer intellektualen Anschauung (in seinem Sinne) spricht, nicht zum wenigsten auch *Eine* gelesen hätten. Es ist, als ob jene fürchteten, nachdem man ihnen bewiesen, daß sie ihren *Herrn* und *Meister* nicht *verstanden*, auch noch den Ruhm des fleißigen *Lesens* und *Auswendigwissens seiner Worte* zu verlieren, wogegen doch niemand Zweifel erheben will.

[2] Nach dem, was Hr. Prof. *Fichte* im 4ten Hefte des V. Bandes des Philos. Journals hierüber gesagt hat, bleibt nichts hinzuzusetzen übrig. — Eigentlich gehört die ganze Untersuchung in die *Aesthetik* (wo ich auch auf sie zurückkommen werde). Denn diese Wissenschaft zeigt erst den *Eingang* zur ganzen Philosophie, weil nur in ihr erklärt werden kann, was philosophischer *Geist* ist, [ohne welchen philosophiren zu wollen nicht besser ist, als äußer der Zeit fortdauern, oder ohne Einbildungskraft dichten zu wollen. Zusatz der ersten Auflage.]

Philosophie hat das Eigene, daß sie den, der sie faßt, gleich anfangs in Freiheit setzt, indem sie die Fesseln sprengt, womit das empiristische Wissen ihn umstrickt hatte. Alles Objektive beschränkt, seiner Natur nach. Was unser eignes Werk ist sogar, sobald es aus der Seele getreten und objektiv geworden ist, wird uns zur Schranke, und das schöpferische Gefühl, unter dem es entstand, verschwindet. —

Die transscendentale Philosophie, indem sie alles Objektive vorerst als nicht vorhanden ansieht, ist ihrer Natur nach aufs Werdende und Lebendige gerichtet, denn sie ist in ihren ersten Principien genetisch, und der Geist wird und wächst in ihr zugleich mit der Welt. — Sie hat mit dem Skepticismus die Freiheit der Contemplation und des Räsonnements, mit dem Dogmatismus die Nothwendigkeit der Behauptungen gemein. — Man wird ihre Wirkung in andern Wissenschaften spüren, weil sie die Köpfe nicht nur weckt, sondern, wie durch einen elektrischen Schlag, ihre Pole umkehrt.

IV.

„Er ist ein Idealist, sein System ist ein idealistisches", so sprechen manche, und glauben damit den Mann und sein System auf einmal geschlagen zu haben. Lieben Freunde, wenn ihr wüßtet, daß er nur insofern Idealist ist, als er zugleich und eben deßwegen der strengste und bündigste Realist ist, würdet ihr anders reden. — Was ist denn euer Realismus? worin besteht er eigentlich? — In der Behauptung: daß etwas außer euch — ihr wißt nicht was, noch wie, noch wo — eure Vorstellungen veranlasse? — Mit Erlaubniß gesagt, dieß ist falsch. Ihr habt das nicht aus euch selbst geschöpft, ihr habt es in irgend einer Schule gehört und sprecht es nach, ohne euch selbst zu verstehen. Euer Realismus ist weit älter als jene Behauptung, auch liegt er unendlich tiefer als jene von der obersten Oberfläche abgeschöpfte Erklärung des Ursprungs eurer Vorstellungen.

An diesen ursprünglichen Realismus verweisen wir euch. Dieser glaubt und will nichts anders, als daß der Gegenstand, den ihr vorstellt, zugleich auch der wirkliche sey. Dieser Satz aber ist nichts

anderes als der klare, unverkennbare Idealismus; und so sehr ihr euch dagegen sträuben mögt, seyd ihr doch alle zusammen geborene Idealisten.

Von diesem Realismus wissen eure Schulphilosophen nur deßwegen nichts, weil ihnen die menschliche Natur unter einem eiteln Spiel mit Begriffen längst verschwunden ist. Ihr sollt fühlen, daß ihr einer bessern Philosophie werth seyd. Laßt die Todten ihre Todten begraben, ihr aber bewahrt eure Menschennatur, deren Tiefe noch keine Philosophie aus Begriffen ergründet hat.

Wenn man hätte voraussehen können, daß blinder Glaube an die Ausdrücke eines Mannes weit mehr vermögen würde, als der Glaube an seine Philosophie selbst, so hätte man bedauern können, daß Kant seine Philosophie, die allen Dogmatismus von Grund aus zerstören sollte, in der Sprache des Dogmatismus vortrug.

„Wir kennen die Dinge an sich nicht", sagt Kant. Wenn einer sagt: ich kenne den Herrn NN. nicht, so heißt dieß so viel: ich weiß gar wohl, daß dieser NN. in rerum natura existirt, nur ich gerade kenne ihn nicht. Freilich setzt jener Ausdruck die Existenz der Dinge an sich voraus. Es ist, als ob ein Dogmatiker spräche, der irgend einem Dritten Kants Behauptungen in seiner Sprache verständlich machen wollte.

Nichtsdestoweniger müßte ein Kantianer, der nicht an Worten hangen bleibt, sondern auf die Sache geht, zwar dem Buchstaben seines Lehrers zuwider, doch seinem Geiste ganz gemäß behaupten, daß wir wirklich die Dinge, wie sie an sich sind, erkennen, d. h. daß zwischen dem vorgestellten und dem wirklichen Gegenstand gar kein Unterschied stattfinde.

Es sollen sich einige deß rühmen, daß ihr Herr und Meister buchstäblich verstanden seyn will. Es sind Leute, die nicht ahnen, daß auch in dem Buchstaben eines solchen Mannes weit mehr liegt, als sie zu fassen vermögen [1]. — Wenn Kant wirklich nach dem rohen Buchstaben

[1] Sie begreifen nicht, daß eine kühne Philosophie auch kühn zu sprechen das Recht hat, und daß die Wortscheue, mit der sie behaftet sind, nur kleinen Geistern gebührt. (Zusatz der ersten Auflage).

verstanden seyn will, so hat ihn niemand besser verstanden als Gegner, wie Benedikt Stattler u. a., vor allen andern aber ein gewisser Herr Schäffer, der im Jahr 1792 eine Schrift herausgab: Inconsequenzen und auffallende Widersprüche in der Kantischen Philosophie, besonders in der Kritik der r. V. Dessau, bei Hofmann, gr. 8., betitelt [1].

Jeder kühne Ausdruck in der Philosophie grenzt an Dogmatismus, weil er etwas vorzustellen sucht, was gar nie Objekt der Vorstellung seyn kann. Er symbolisirt, was er nicht versinnlichen kann. Nimmt man das Symbol für das Objekt selbst, so entsteht eine Philosophie, die noch weit abenteuerlicher klingt als die Religion der alten Aegyptier oder die Mythologie der Hindus nach der modernen Vorstellung davon [2].

Die Dinge an sich sind vor Kant schwerlich in dem Sinne da gewesen, in welchem er von ihnen spricht. Sie sollten nur der Anstoß seyn, den Leser vorerst aus dem Schlummer des Empirismus aufzuwecken, der die Erfahrung durch die Erfahrung, den Mechanismus durch den Mechanismus erklären zu können meint.

[1] (Hier fiel in der zweiten Auflage Folgendes aus): Was heißt aber Geist und Buchstaben? Der Buchstabe für sich ist und bleibt todt. Auch ihr, Nachbeter, tragt in den Buchstaben eures Herrn einen Geist hinein — nur einen Geist (oder Nichtgeist) Eurer Art. Weil ihr also seht, daß man beim Philosophiren, man mag sich auch anstellen wie man will, doch nicht wegkommt, ohne nolens volens selbst zu philosophiren, so sagt doch, daß ihr es thut, philosophirt frei und frank auf eigne Rechnung, und rühmt euch nicht des Buchstabens eines andern.

Daß übrigens dieser Herr und Meister nicht auf euch gerechnet hat, ist klar. Sonst hätte er eure Philosophie bei der Wurzel angegriffen. Diese ist die faule Vernunft, die ein beständiges Verlangen trägt nach Dingen an sich und andern Hirngespinnsten dieser Art. Sagen aber, daß wir die Dinge an sich nicht kennen (worüber ihr der Philosophie aus eignem Antrieb euer aufrichtiges Beileid bezeugtet, und die Eingeschränktheit des Erkenntnißvermögens vorschütztet), heißt jenes Verlangen nicht ausrotten, sondern nähren und unterhalten.

Zu bedauern also ist hier nichts, als daß auch der Buchstabe dieser Philosophie für die meisten zu kühn war.

[2] nach der modernen Vorstellung davon (Zusatz der zweiten Auflage).

„Das Princip des Sinnlichen kann nicht wieder im Sinnlichen, es muß im Ueberſinnlichen liegen"; dieß ſagte Kant, wie es alle wahren Philoſophen vor ihm und zugleich mit ihm niemand klarer und vortrefflicher geſagt hat als Jacobi. — Eben darin liegt der Charakter alles Sinnlichen, daß es bedingt iſt, ſeinen Grund nicht in ſich ſelbſt hat.

Dieſen überſinnlichen Grund alles Sinnlichen ſymboliſirte Kant durch den Ausdruck: Dinge an ſich — ein Ausdruck, der wie alle ſymboliſchen Ausdrücke einen Widerſpruch in ſich ſchließt, weil er das Unbedingte durch ein Bedingtes darzuſtellen, das Unendliche endlich zu machen ſucht. Solche widerſprechende (ungereimte) Ausdrücke aber ſind die einzigen, wodurch wir überhaupt Ideen darzuſtellen vermögen. Was unäſthetiſche Köpfe aus einem ſolchen Wort machen können, weiß man längſt. Plato erſchöpft ſich in Worten, um es auszudrücken, daß die Ideen ein Seyn enthalten, das weit über alles empiriſche Daſeyn hinweg reicht. Nichtsdeſtoweniger kann man noch heutzutage den Beweis hören, daß Platons Ideen wirkliche Subſtanzen ſeyen, gerade ſo wie Kants Dinge an ſich. (Man ſ. Pleſſings Memnonium und andere Schriften.)

Eine merkwürdige Stelle hierüber findet ſich in Kants Streitſchrift gegen Herrn Eberhard (über eine Entdeckung ꝛc. S. 55. 561): „daß wir auf Dinge an ſich kommen müſſen (bei Erklärung der Vorſtellungen), iſt die beſtändige Behauptung der Kritik, nur daß ſie dieſen Grund des Stoffes ſinnlicher Vorſtellungen nicht ſelbſt wiederum in Dingen als Gegenſtänden der Sinne, ſondern in etwas Ueberſinnlichem ſucht, was jenem zum Grunde liegt, und wovon wir keine (verſteht ſich, wie immer, theoretiſche, kategoriſche, auf ein Daſeyn gehende) Erkenntniß haben. Sie ſagt: die Gegenſtände als Dinge an ſich geben den Stoff zu empiriſchen Anſchauungen (ſie enthalten den Grund, das Vorſtellungsvermögen ſeiner Sinnlichkeit gemäß zu beſtimmen), aber ſie ſind nicht der Stoff derſelben".

Es iſt offenbar, daß die Dinge an ſich hier nichts als die Idee eines überſinnlichen Grundes der Vorſtellungen bezeichnen; ſie enthalten

nur den Grund, das Vorstellungsvermögen sinnlich zu bestimmen. Ohne dieses Bestimmen würden wir uns selbst dieses übersinnlichen Grundes nicht bewußt werden. In dieser Handlung des Bestimmens (unsrer selbst) erst scheiden sich die beiden Welten, die sinnliche (reale, der Erscheinungen) und die übersinnliche (ideale, der Dinge an sich).

Ich weiß gar wohl, daß Kant in seiner theoretischen Philosophie dieses übersinnliche Princip, nach welchem alle Vorstellungen construirt werden, gänzlich unbestimmt läßt. Irgendwo stellt er dem Materialismus als Hypothese in polemischer Absicht die Behauptung entgegen: es könnte wohl seyn, daß das intelligible Substrat der Materie und des Denkens eins und dasselbe wäre.

In Herrn Schulz Erläuterungen ꝛc. erinnere ich mich gelesen zu haben: das, was uns zu Vorstellungen bestimme, möchte wohl von der Seele selbst so sehr verschieden nicht seyn. — Hier ist freilich alles ungewiß und schwankend.

Auch läßt Kant im Verfolg seines Systems der theoretischen Philosophie alles unerklärt, was sich nur aus jenem ursprünglich innern Princip alles Vorstellens (das er nirgends zu bestimmen versucht hat) erklären läßt. Ich will davon nur Ein Beispiel anführen.

Die Kategorien leitet er ab von den formalen Funktionen des Verstandes (im logischen Gebrauch), die selbst einer höhern Ableitung bedürfen, und vielmehr umgekehrt von den Kategorien abgeleitet werden sollten. Nachdem er die Tafel der Kategorien aufgestellt hat, fährt er also fort: „über dieselbe lassen sich artige Betrachtungen anstellen, die vielleicht erhebliche Folgen in Ansehung der wissenschaftlichen Form aller Vernunfterkenntnisse haben könnten"; namentlich, „daß allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Klasse, nämlich drei sind, welches zum Nachdenken auffordert, da sonst alle Eintheilung der Begriffe (nach dem Satze des Widerspruchs) Dichotomie seyn muß. Dazu kommt aber noch, daß die dritte Kategorie jeder Klasse allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten (also synthetisch) entspringt".

Jedermann sieht ein, daß in dieser Tafel der Kategorien die ursprüngliche Form, nach welcher der Geist in allen seinen Construktionen verfährt, anschaulich und mit mathematischer Präcision vorgelegt ist. Daß aber der menschliche Geist überhaupt genöthigt ist, alles, was er anschaut und erkennt, *aus Entgegengesetztem zu construiren*, davon sieht man den Grund nicht ein, ohne den *ursprünglichen Dualismus* im menschlichen Geiste aufzudecken, den Kant in seiner praktischen Philosophie *aufgestellt*, in seiner theoretischen aber überall nur *vorausgesetzt* hat.

Betrachtungen dieser Art sind keine philosophischen Grübeleien; denn so tief ihr Grund liegt, so weit erstreckt sich ihre Ausdehnung. Jene beiden Kategorien, von denen Kant spricht, sind Hauptäste eines und desselben Stamms, die sich in unendlichen *Verzweigungen* über die ganze Natur ausbreiten. Nicht nur die Möglichkeit einer Materie und eines Weltsystems überhaupt, sondern auch der ganze Mechanismus und Organismus der Natur führt uns auf jene Duplicität der Principien zurück [1].

Man hat die Kategorientafel unzähligemal abgeschrieben und abdrucken und wieder abdrucken lassen, und allerhand formales Unwesen damit getrieben; aber von dem *reellen* Gebrauch derselben, den Kant hoffte, wenn er die Aufstellung derselben für ein Verdienst um alle Wissenschaften ausgab, hat man bis jetzt noch wenig verstanden.

Ich kehre zurück. In der *theoretischen* Philosophie Kants ist das übersinnliche Princip alles Vorstellens nur angedeutet. In der *praktischen* Philosophie aber erscheint auf einmal als Princip unsers *Handelns* — die *Autonomie des Willens*, und als das einzige Uebersinnliche, wovon wir Gewißheit haben, die *Freiheit* in uns.

[1] (Zusatz der ersten Auflage): Es wird z. B. vielleicht noch bewiesen werden, daß alle sogenannten wunderbaren (d. h. noch nicht erklärten) Erscheinungen der Natur auf Wechselwirkungen fester Körper mit jenem bis jetzt großentheils unbekannten Fluidum entspringen, das unser Planetensystem, und ohne Zweifel den ganzen Weltraum erfüllt; was wir aber von diesem Fluidum *wissen*, ist, daß es unter den mannichfaltigsten Formen, aber als *thätig* immer nur in seiner *Trennung* (in positive und negative Materien) erscheint.

Hier also löst sich das Räthsel. Wenn daher Reinhold (dessen Abhandlung: Gegenwärtiger Zustand der Metaphysik, im 2ten Theil seiner Verm. Schriften, die voranstehenden Bemerkungen veranlaßt hat) fragt: ob der von Fichte zuerst in seinem ganzen Umfang aufgestellte transscendentale Idealismus derselbe mit dem Kantischen sey, oder von ihm in der Grundbehauptung abweiche, daß das Princip der Vorstellungen lediglich ein inneres (also gar nicht in etwas vom Ich Verschiedenem zu suchen) sey, — so ist die Antwort auf diese Frage, dem Bisherigen zufolge, diese:

Beide Philosophen sind einig in der Behauptung, daß der Grund unserer Vorstellungen nicht im Sinnlichen, sondern im Uebersinnlichen liege. Diesen übersinnlichen Grund muß Kant in der theoretischen Philosophie symbolisiren, und spricht daher von Dingen an sich, als solchen, die den Stoff zu unsern Vorstellungen geben. Dieser symbolischen Darstellung kann Fichte entbehren, weil er die theoretische Philosophie nicht, wie Kant, getrennt von der praktischen behandelt. Denn eben darin besteht das eigenthümliche Verdienst des Letztern, daß er das Princip, das Kant an die Spitze der praktischen Philosophie stellt (die Autonomie des Willens) zum Princip der gesammten Philosophie erweitert, und dadurch der Stifter einer Philosophie wird, die man mit Recht die höhere Philosophie heißen kann, weil sie ihrem Geiste nach weder theoretisch noch praktisch allein, sondern beides zugleich ist.

Reinhold selbst erklärt (in der angeführten Schrift S. XI. XII der Vorr.): es sey nicht sein Zweck gewesen, diesen Idealismus in seinem ganzen Umfang darzustellen. Was er vorzüglich daran heraushebt, ist, daß das Princip desselben außerhalb der bloß theoretischen Philosophie liege. „Sinnlichkeit und Verstand, sagt er, sind nur in Bezug auf ein Nichtich denkbar, welches keineswegs durch Sinnlichkeit und Verstand gesetzt, sondern nur vorausgesetzt wird". [Man wird diese Stelle nicht mißverstehen. Streng genommen, setzen weder Verstand noch Sinnlichkeit ein Objekt voraus, denn die Welt der Objekte ist selbst nichts anderes als unsere ursprüngliche Sinnlichkeit und

unser ursprünglicher Verstand. Der Verstand setzt weder das Objekt, noch das Objekt den Verstand (als ruhendes Vermögen) voraus. Der Verstand (in construirender Thätigkeit) und das Objekt sind eins und dasselbe, und unzertrennlich. Reinhold will nur so viel sagen: Sinnlichkeit und Verstand sind ohne Objekt (das durch sie entsteht) nicht denkbar, wie aus dem Gegensatz erhellt:] „Reine Vernunft aber ist absolute Thätigkeit". Man kann allerdings unter reiner Vernunft theoretische sowohl als praktische Vernunft verstehen, allein die erstere ist nicht absolute Thätigkeit, sondern selbst nur die (durch praktische Vernunft) gesteigerte Einbildungskraft: also scheint Reinhold hier unter reiner Vernunft die praktische zu verstehen. Dann aber fragt es sich, wie diese Stelle: („reine Vernunft ist absolute Thätigkeit") mit den nachherigen Bemerkungen über die Kantischen Begriffe von der Freiheit des Willens vereinbar sey. In diesen wird behauptet, die Freiheit des Willens sey von der reinen (praktischen) Vernunft total verschieden. Ich weiß zwar nicht, wie eine vom Willen, der doch selbst gesetzgebend seyn soll, verschiedene praktische (d. h. gesetzgebende) Vernunft gedacht werden könne. Doch davon nachher. — Es sey dem wie ihm wolle, aus dem Folgenden ist auf jeden Fall klar, daß der Verfasser sich auf den praktischen Standpunkt des Idealismus gestellt hat, und den theoretischen Standpunkt beiseite läßt.

„Das Ich setzt sich selbst ein Nichtich entgegen. Durch dieselbe absolute Thätigkeit (durch welche das Ich sich selbst setzt) wird das Nichtich als solches gesetzt. Der Satz, der dieses ausdrückt, stellt die ursprüngliche Antithesis auf: das Ich setzt sich selbst ein Nichtich entgegen, oder, durch das Ich wird das Nichtich schlechthin gesetzt". — Angenommen, daß sich jemand aus dieser Stelle einen vollständigen Begriff des transscendentalen Idealismus machen wollte, so könnte er den Satz: das Ich setzt sich ein Nichtich schlechthin entgegen, nicht anders als so verstehen: das Ich setzt sich ein Nichtich in der Idee entgegen. Damit aber wäre offenbar für die Erklärung der Nothwendigkeit unserer objektiven Vorstellungen nichts gewonnen.

Denn jene Handlung des Entgegensetzens ist eine freie, mit

Bewußtseyn begleitete, keine ursprüngliche, also auch keine nothwendige Handlung. Allerdings setzt das Ich das Nichtich sich entgegen, und indem es dieß thut, wird es eben damit praktisch, aber es kann dieß nicht thun, also auch nicht praktisch werden, ohne das Nichtich, oder ohne sich selbst, als beschränkt durch das Nichtich vorauszusetzen. Das Gefühl dieses Beschränktseyns entsteht allerdings erst durch jene Handlung des Entgegensetzens, aber jenes Gefühl konnte nicht entstehen, wenn jene Beschränktheit nicht ursprünglich und real war. Daß also das Ich praktisch werde (und davon ist hier die Rede), dazu gehört zweierlei: 1) daß das Ich in seinen Vorstellungen beschränkt sey, [das Ich aber ist beschränkt, nicht etwa, wie ein Objekt, dadurch, daß ihm seine Schranke, ohne sein Zuthun, durch ein Aeußeres bestimmt ist, sondern dadurch, daß es sich selbst als beschränkt fühlt (denn überhaupt ist ein Ich nichts, als was es in sich anschaut oder fühlt); es kann sich aber nicht als beschränkt fühlen, ohne sich die Schranke ideal entgegenzusetzen, also] 2) daß es sich die Schranke (das Nichtich) entgegensetzte. Dieß kann es aber hier wiederum nicht, ohne daß es real beschränkt sey.

Also sehen wir uns hier in einem unvermeidlichen Cirkel befangen, der, streng und richtig aufgefaßt, uns auf einmal die Natur unsers Geistes aufschließt, und unversehens zum höchsten Standpunkte des transscendentalen Idealismus erhebt.

„Wir können nicht ideal handeln, wir können uns die ursprüngliche Schranke nicht entgegensetzen, ohne real beschränkt zu seyn; und umgekehrt, wir sind nicht real beschränkt, ohne diese Beschränktheit zu fühlen, d. h. ohne sie uns ideal entgegenzusetzen". Also zeigt sich, daß jene Handlung, wodurch wir (passiv) beschränkt werden, und die andere, wodurch wir (aktiv) uns selbst beschränken, indem wir uns die Schranke entgegensetzen, eine und dieselbe Handlung unsers Geistes ist, daß wir also in einer und derselben Handlung zugleich passiv und aktiv, zugleich bestimmt und bestimmend sind, kurz, daß eine und dieselbe Handlung Realität (Nothwendigkeit) und Idealität (Freiheit) in sich vereinigt.

Soviel ich weiß[1], ist das der Kern des transscendentalen Idealismus. Denn nun ist offenbar, daß die ursprüngliche Natur des Geistes in jener absoluten Identität des Thuns und des Leidens besteht, daß daraus eigentlich jenes wunderbare Phänomen, das bisher noch keine Philosophie erklärt hat, das Phänomen des Gefühls (des Sinnlich-Geistigen in uns) hervorgeht, und daß jene ursprüngliche Wechselwirkung mit uns selbst eigentlich das innere Princip unserer Vorstellungen ist, das bisher alle wahren Philosophen, obgleich großentheils vergeblich, gesucht haben.

Da nun Reinhold nur die eine jener Handlungen, welche beide zusammen und in ihrer absolutesten Vereinigung das eigentliche Triebwerk unserer ganzen geistigen Thätigkeit sind, aufgefaßt hat, da ferner jene beiden Handlungen, die der Idealismus als Eine zusammenfaßt, nur wechselseitig durch einander Sinn und Bedeutung erhalten, so ist begreiflich, daß sich aus seiner Darstellung dieses Systems kein vollständiger Begriff desselben abstrahiren läßt.

„Das Ich setzt sich das Nichtich schlechthin entgegen", durch diesen Satz wird bloß eine ideale Handlung ausgedrückt; dieser Satz aber, als Princip der Erklärung des Ursprungs unserer Vorstellungen (und als solches wird er von dem Verfasser aufgestellt), ist völlig unverständlich, solange er in dieser Einseitigkeit aufgestellt wird. Denn man begreift nicht, wie durch eine lediglich ideale Entgegensetzung reale Vorstellungen entstehen sollen.

Der Satz: „das Ich setzt sich das Nichtich schlechthin entgegen", ist theoretisch ganz falsch. Der Idealismus der theoretischen Philosophie ist völlig antidualistisch, er behauptet die absolute Identität des Objekts und Subjekts in der Vorstellung; wenn man den Idealisten fragt, was das Objekt sey, antwortet er, ich selbst in meinem endlichen Produciren. Auch ist es, theoretisch betrachtet, falsch, daß sich das Ich das Nichtich schlechthin entgegensetze; vielmehr wird in der theoretischen Philosophie als Bedingung des Objekts eine Affektion

[1] (und jeder darf sagen, was er zu wissen überzeugt ist) (Zusatz der ersten Auflage).

des Ichs vorausgesetzt. Aus der bloßen Affektion aber läßt sich die Vorstellung nicht erklären, es gehört dazu eine ursprüngliche Vereinigung von Thätigkeit und von Leiden, d. h. eine sich selbst afficirende, sich selbst bestimmende Natur.

Diese Bemerkungen alle zusammen stehen hier — nicht des Mannes, dessen Abhandlung sie veranlaßt hat, sondern anderer wegen, bei denen Auktorität überhaupt und namentlich diese Auktorität anstatt der Gründe gelten könnte. Da man es täglich noch hören kann, die Wissenschaftslehre enthalte nicht den ausschweifendsten, sondern in der That den unsinnigsten Idealismus — der alle Nothwendigkeit unserer objektiven Vorstellungen aufheben würde; und da die einseitige Darstellung dieses Systems (wenn es nämlich vom praktischen Standpunkte aus allein dargestellt wird) und Sätze wie der: das Ich setzt sich das Nichtich schlechthin entgegen, theoretisch verstanden — allerdings die Idee eines solchen Idealismus bei Unwissenden aufregen, so kann es nicht unnütz seyn jene Einseitigkeit aufzudecken, nicht, um die Wissenschaftslehre gegen solche Erklärungen zu schützen (das thut sie selbst am besten), sondern nur etwa, um sich selbst und andern Gleichdenkenden die Uebelkeiten zu ersparen, die man unwillkürlich empfindet, wenn man etwa zufälliger Weise in einem Journal auf solche Urtheile stößt, oder eines dergleichen in Gesprächen wiederholen hört. Denn übrigens ist es Zeit, daß man nicht immer wieder wegen der Schwachen im Lande zum Alphabet der Philosophie zurückkehre, um so mehr, da der Weg, den diese Philosophie noch vor sich hat, groß genug, und sogar die erklärten Feinde, die sie im Rücken läßt, von keiner Bedeutung sind.

Nur durch jene ursprüngliche Identität des Theoretischen und Praktischen in uns[1] werden die Affektionen in uns zu Gedanken, die Gedanken zu Affektionen, das Reale ideal, das Ideale real. Ohne dieselbe zum Princip unsrer ganzen Philosophie zu machen, können wir zwar den Lehrling an die ursprünglichen theoretischen Handlungen des Geistes verweisen, aber ohne diesen Handlungen jemals

[1] Ich muß hierüber auf den unmittelbar vorhergehenden Abschnitt verweisen, wo diese Behauptung aus Principien abgeleitet ist.

eine andere als lediglich ideale Bedeutung zu verschaffen. Wir können, gleich der einzigmöglichen Standpunktslehre (so heißt bei Reinhold die Lehre des Hrn. Beck in Halle), den Leser oder Zuhörer bitten, flehen und ermahnen, ursprünglich vorzustellen, sich in den Standpunkt des ursprünglichen Vorstellens, und, wenn es deßhalb nöthig seyn sollte, gar auf einen andern Weltkörper zu versetzen, wo uns lauter neue Objekte vorkommen, für die wir noch keinen Begriff haben; — wir können das alles bis ins Unendliche fort wiederholen, uns ewig in diesem Kreis von Worten herumdrehen, und aller Ohren damit ermüden, ohne gewiß zu seyn, daß irgend jemand uns versteht; denn, trifft es sich etwa, daß jemand mit jenen Worten Sinn verbindet, so geschieht dieß nur deßwegen, weil er schon zum voraus weiß, was wir sagen wollen. Daß jenes ursprüngliche Vorstellen — jenes ursprüngliche Construiren — nicht bloß ideal, sondern real und ursprünglich-nothwendig sey, kann ich niemand begreiflich machen, ohne ihm das innere Princip alles Vorstellens und Construirens aufzuschließen. Dieses innere Princip aber ist nichts anderes als das ursprüngliche Handeln des Geistes auf sich selbst, die ursprüngliche Autonomie, welche, vom theoretischen Standpunkt aus angesehen, ein Vorstellen, oder, was dasselbe ist, ein Construiren endlicher Dinge, vom praktischen Standpunkt aus ein Wollen ist.

Jenes ursprüngliche Selbstbestimmen des Geistes nun kann ich allerdings in einem Grundsatze ausdrücken. Dieser Grundsatz aber ist in Bezug auf den, mit dem ich rede, nothwendig ein Postulat, d. h. ich muß von ihm fordern, daß er in diesem Augenblicke von aller Materie des Vorstellens und Wollens abstrahire, um sich selbst in seinem absoluten Handeln auf sich selbst anzuschauen. Diese Forderung zu machen bin ich berechtigt, weil sie keine lediglich theoretische Forderung ist; wer sie nicht zu erfüllen vermag, der sollte sie wenigstens erfüllen können; denn das moralische Gesetz fordert von ihm eine Handlungsweise, für die er (wie das auch bei den meisten Menschen der Fall ist) gar keinen Sinn haben kann, ohne seiner

ursprünglichen Geistigkeit bewußt zu werden; es hält ihm einen absoluten Zustand, zu dem er gelangen soll, als eine Idee vor, die er gar nicht verstehen könnte, hätte er nicht (um in Platons Sprache mich auszudrücken) in der intellektualen Welt (d. h. in sich selbst, als geistigem Wesen) ihr Urbild angeschaut.

Dagegen eine lediglich theoretische Forderung, z. B. sich in den Standpunkt des ursprünglichen Vorstellens und zu dessen Behuf etwa gar auf einen fremden Planeten zu versetzen, gar keine Nothwendigkeit bei sich führt; denn wer die Nothwendigkeit davon einsieht, der hat jene Forderung (ursprünglich vorzustellen) schon längst und von selbst erfüllt; wo sie also verstanden wird, kommt sie zu spät, und wo sie zu rechter Zeit kommt, wird sie nicht verstanden[1]; denn gesetzt auch, daß irgend jemand gutmüthig genug wäre, jene Geistesoperation gewaltthätiger Weise vornehmen zu wollen, so wüßte er doch nicht, wie er das angreifen sollte, und wäre nach vollbrachtem Versuch wo möglich noch unwissender über sich selbst, als vorher.

Die Sache ist diese: das ursprüngliche Vorstellen ist etwas, was, wenn es verstanden werden soll, selbst noch abgeleitet werden muß. Versicherungen, wie folgende: — „es komme dabei nicht auf die Erklärung an, was ein Objekt, was ursprünglich, und was sich vorstellen heiße; — auf die Frage: was ursprünglich vorstellen heiße,

[1] Den klarsten Beweis davon gibt das Schicksal, das Herrn Becks Philosophie bisher gehabt hat. Es war erfreulich zu sehen, wie Leute, die von der Kritik der reinen Vernunft auch nicht den ersten Perioden verstanden hatten, nach Erscheinung der Standpunktslehre gelaufen kamen zu versichern, gerade so und nicht anders hätten sie Kant längst verstanden. — Aber euer ganzes Wesen sträubt sich gegen ein solches System, und euer unwillkürlicher Respekt für Kants Namen ist viel zu blind, als daß ihr ihm auch jetzt noch ein solches System zutrauen könntet, das euch wie baarer Unsinn klingt und klingen muß. Dieß sieht man aus den bescheidenen Einwürfen, mit denen ihr eurem beklommenen Herzen Luft gemacht habt. — Einer von euch, der sonst seine Unwissenheit durch ein vornehmes Lächeln zu verbergen sucht, fragte (das erstemal, daß er ehrlich herausgesagt, was ihm auf dem Herzen lag) ganz ängstlich Herrn Beck: Wenn etwa ein Blitzstrahl aus den Wolken niederführe, und (wo Gott für sey!) den Herrn Beck zerschmetterte — ob dieß auch zu seinem ursprünglichen Vorstellen gehören würde!!

gebühre gar keine Antwort, die rechte Antwort darauf sey das ursprüngliche Vorstellen selbst"; — Versicherungen dieser Art wären ganz gut, wenn das Postulat in sich selbst mathematische Evidenz hätte.

Ohne Zweifel erwiedert die Standpunktslehre: wer meine Anmuthung nicht a priori versteht, oder, wer nicht einsieht, daß sie die erste Bedingung alles Philosophirens ist, für den ist sie gar nicht gemacht, und wer dieß erklärt, erklärt eben damit, daß er kein Philosoph ist und seyn kann. Diese Strenge gegen das ignavum pecus ist recht und billig[1]. Allein dann sollte sich die Standpunktslehre wenigstens nicht rühmen, „jedermänniglich zeigen zu können, daß, wenn seine Vorstellungsart nicht mit der ihrigen übereinstimmt, er sicherlich gar nichts in philosophischen Dingen wisse, er möge sich nun einen dogmatischen, skeptischen oder kritischen Philosophen nennen". — Es giebt nur Eine Art von Postulaten, die zwingende Kraft haben, die der Mathematik; weil sie zugleich in der äußern Anschauung darstellbar sind. Theoretische Postulate in der Philosophie aber (da sie eine nur dem innern Sinn verständliche Construktion fordern) können ihre zwingende Kraft nur durch Verwandtschaft mit moralischen Forderungen erhalten, weil diese kategorisch, also selbst nöthigend sind[2]. Eine solche Verwandtschaft findet sich nun bei dem Postulat: ursprünglich vorzustellen, ganz und gar nicht. Es ist also auch kein Postulat, denn es enthält nichts, was sich auch allgemeingültig fordern läßt. Das ursprüngliche Vorstellen ist überhaupt kein Postulat, sondern eine Aufgabe in der Philosophie.

Ein Postulat, das als solches an die Spitze der Philosophie gestellt werden könnte, müßte nicht bloß theoretisch seyn, es müßte zugleich eine praktische Seite haben, es müßte theoretisch und praktisch zugleich seyn. Dieß ergibt sich schon aus dem Bisherigen. Es hat aber noch

[1] und der empirische Probirstein der wahren Philosophie ist ohne Zweifel der, daß sie allen geistlosen Menschen, so viel ihrer sind, schlechterdings unverständlich sey. (Zusatz der ersten Auflage.)

[2] Ich verweise deßhalb den Leser auf den Anhang, der dieser Abhandlung beigefügt ist.

ein besonderes Interesse, daß kein lediglich theoretisches Postulat Princip der Philosophie sey.

Philosophie nämlich ist nicht selbst Wissenschaft, die man, wie jede andere, erlernen kann, sondern sie ist der wissenschaftliche Geist, den man zum Lernen schon mitbringen muß, wenn dasselbe nicht in ein lediglich historisches Wissen ausschlagen soll. Philosophie ist daher nicht nur Instrument, sondern zugleich Werk der Kultur und der Erziehung. Sie soll etwas Unterscheidendes vor andern Wissenschaften haben. Dieses Unterscheidende besteht darin, daß Freiheit und Selbstthätigkeit an ihr weit mehr als an allen andern Wissenschaften Antheil haben. Die Philosophie eines Menschen soll zugleich das Maß seiner Kultur seyn, und umgekehrt, sie soll selbst wieder dienen den Menschen zu erziehen. Wenn nun die Philosophie eine Wissenschaft ist, welche zu verstehen ein gewisser Grad der Geistesfreiheit erfordert wird, so kann sie nicht jedermanns Ding seyn, d. h. sie kann nicht von einem theoretisch-allgemein und a priori gültigen Postulat ausgehen. Sie muß in ihrem ersten Postulat schon etwas enthalten, was gewisse Menschen auf immer von ihr ausschließt[1]. Sie muß nicht nur die müßigen Köpfe abwehren, die unter einem auswendig gelernten Jargon von Schulwörtern ihre Geistesarmuth zu verbergen suchen, sondern sie muß auch arbeiten, daß die Akten sobald wie möglich geschlossen werden, damit künftig alle fähigen Köpfe zu Wissenschaften eilen, die unmittelbar noch ins Leben eingreifen. Sie muß daher suchen, daß sie selbst ins Leben (durch Erziehung und Bildung) übergehe, und künftig nicht mehr gelehrt und gelernt zu werden brauche. Sie muß daher von einem Princip ausgehen, das, ob es gleich nicht allgemeingeltend ist, doch allgemeingeltend seyn sollte. Damit sie Gewalt habe selbst über geistlose Menschen, muß sie in ihren ersten Principien schon ein praktisches Interesse (sacri quid) haben. Sie muß mit einem Postulate beginnen, das mit den praktisch allgemeingültigen Forderungen: seiner selbst, als eines geistigen Wesen, bewußt zu seyn, allen Empirismus, als

[1] Sie muß in ihren ersten Principien schon intolerant seyn. (Zusatz der ersten Auflage.)

Princip, in sich zu vernichten, eins und dasselbe ist, oder vielmehr den ersten Grund für sie alle enthält.

Es ist von alten Zeiten her so gewesen, daß das heilige Feuer der Philosophie von reinen Händen bewahrt wurde. In den herrlichsten Staaten der alten Welt hatten die ersten Stifter, d. h. die ersten Weisen derselben, die Wahrheit vor den Profanen, d. h. Unwürdigen, durch Mysterien zu verbergen gesucht. Als die Kultur im Lauf der Zeit weiter fortschritt, und einzelne Köpfe über die Schranken jener ursprünglichen Einrichtungen hinausstrebten, errichteten sie philosophische Schulen, nicht um Philosophie dem Gedächtniß anzuvertrauen, sondern um durch sie Jugend zu erziehen. Auch in diesen Schulen herrschte lange noch der Unterschied esoterischer und exoterischer Philosophie. Zu derselben Zeit, als durch die Sophisten in Griechenland die Philosophie zur Profession und zum Erwerbmittel herabsank, sank auch der Staat von seiner ehemaligen Höhe, und die Philosophie erstarb in der elenden Kunst zu überreden und durch Scheingründe zu betrügen.

Gesetzt aber, die Philosophie hätte kein solches Interesse in Bezug auf die Menschheit, gesetzt, sie wäre bloß Beschäftigung des Kopfes (die doch wohl eigner Art seyn muß, da die Menschen nach so vielen mißlungenen Versuchen immer wieder von vorne anfangen zu philosophiren), so fordert doch das wissenschaftliche Interesse, daß das Princip der Philosophie nicht ein lediglich-theoretisches sey.

Denn 1) die theoretischen Handlungen des menschlichen Geistes selbst erhalten erst im Gegensatz gegen die praktischen reale Bedeutung. Daß die ursprünglichen Handlungen des Geistes nothwendig sind, dessen werden wir nur im Gegensatz gegen die Willkür der freien Handlungen inne. Daß aber deßwegen der Geist in seinem Vorstellen nicht lediglich passiv sey, und seyn könne, dessen werden wir wiederum nicht anders inne, als dadurch, daß er diese Passivität denkt, d. h. daß er sich über sie erhebt, oder, mit andern Worten, daß er frei handelt. Nun ist aber das Problem der theoretischen Philosophie eben dieses, in Erklärung der Vorstellung Nothwendigkeit und Freiheit, Zwang und Selbstthätigkeit, Passivität und Aktivität zu vereinigen; denn wofern

wir das Leiden der Thätigkeit oder die Thätigkeit dem Leiden aufopfern, gerathen wir im erstren Fall in einen dogmatischen Idealismus, im letztern in einen dogmatischen Realismus (oder Empirismus), zwei Systeme, die beide gleich falsch sind. Gehen wir also etwa, so wie die einzig-mögliche Standpunktslehre, von einem lediglich theoretischen Actus aus, so wird es uns unmöglich seyn, das Gefühl der Nothwendigkeit, wovon alle objektiven Vorstellungen begleitet sind, zu erklären, und so sehr wir auch dagegen protestiren mögen, werden sich doch jene ursprünglichen Handlungen in lediglich ideale auflösen. Die Standpunktslehre mag immerhin erinnern: „es sey bei ihr gar nicht die Rede von einer ursprünglichen Vorstellung, denn die Vorstellung setze schon den Gegenstand voraus, den wir durch sie (nicht erzeugen, sondern, nachdem er bereits erzeugt ist) denken; sondern, es sey vom ursprünglichen Vorstellen selbst als einem Actus die Rede, wodurch wir den Gegenstand selbst produciren"; — alle diese Erinnerungen fruchten nichts, denn dieselbe Standpunktslehre sieht sich bald nachher genöthigt, das ursprüngliche Vorstellen mit dem Verstandesgebrauch als identisch vorzustellen, und zu erklären: „das ursprüngliche Vorstellen bestehe in den Kategorien".

Nun wird aber jeder Leser alsobald folgendermaßen argumentiren: der Verstand ist das Vermögen der Begriffe, Begriffe aber sind gar nichts Ursprüngliches, sondern lediglich Abstraktionen von einem Ursprünglichen; Begriffe sind gar keine nothwendigen, sondern lediglich ideale Handlungen. Kategorien sind nicht das ursprüngliche Handeln selbst, das du zwar vorstellig machen willst, innerhalb der Schranken aber, die du dir selbst gesetzt hast, nicht vorstellig machen kannst; sie sind nicht das ursprüngliche Vorstellen, sondern die Vorstellung vom ursprünglichen Vorstellen. Du verwickelst dich also in deinen eignen Behauptungen, indem du anfänglich zwar ermahnest, bei Erklärung des Ursprungs der Vorstellungen sich des discursiven Denkens völlig zu entschlagen, und doch genöthigt bist, alsobald selbst zu discursiven Vorstellungen deine Zuflucht zu nehmen, und das ursprüngliche Vorstellen mit dem Verstandesgebrauch in den Kategorien als identisch vorzustellen. Wir

begreifen nun zwar recht wohl, warum du so verfahren mußtest, und werden uns deßwegen über deinen eigentlichen Sinn und Meinung nicht irre machen lassen; denn wir sehen ein, daß du von deinem Standpunkt aus das ursprüngliche Vorstellen gar nicht begreiflich machen kannst; daß also jenes widersprechende Verfahren nicht deine Schuld ist, sondern die deines Standpunkts ist.

Ohne Zweifel würde die Standpunktslehre einen solchen fragen, wie denn er das ursprüngliche Vorstellen, wenn er es andern begreiflich machen wolle, anders als durch Begriffe, durch Vorstellungen des ursprünglichen Vorstellens begreiflich machen könne. Der Gefragte würde antworten, daß er darauf völlig Verzicht thue, irgend jemand das ursprüngliche Vorstellen durch Begriffe verständlich zu machen, und daß er eben deßwegen nicht mit dem Postulat des ursprünglichen Vorstellens den Anfang machen zu können glaube, sondern vielmehr den Lehrling vorerst von allem Vorstellen zu abstrahiren ermahne, um ihn in Ansehung desselben in völlige Freiheit zu versetzen. Nun aber behaupten wir, daß der menschliche Geist, indem er von allem Objektiven abstrahirt, in dieser Handlung zugleich eine Anschauung seiner selbst habe, die wir intellektual heißen, weil ihr Gegenstand ein lediglich intellektuales Handeln ist. Wir behaupten zugleich, daß diese Anschauung die Handlung ist, wodurch ein reines Selbstbewußtseyn entsteht, und daß sonach der menschliche Geist selbst nichts anderes als dieses reine Selbstbewußtseyn ist. Hier haben wir also eine Anschauung, deren Objekt ein ursprüngliches Handeln ist, und zwar eine Anschauung, die wir nicht erst durch Begriffe in andern zu erwecken versuchen dürfen, sondern die wir von jedem a priori zu fordern berechtigt sind, weil es eine Handlung ist, ohne welche ihm das moralische Gesetz, d. h. ein schlechthin und unbedingt an jeden Menschen, in der bloßen Qualität seiner Menschheit, ergehendes Gebot, völlig unverständlich seyn würde [1].

[1] Vielleicht fragt man: wie kommt es aber, daß so viele versichern, ihnen sey jene Anschauung etwas völlig Unbekanntes, ja Unbegreifliches? — Darauf haben wir nicht zu antworten, sondern diejenigen, die fragen, damit sie nicht gefragt

Wenn es nun aber darauf ankommt, das ursprüngliche Vorstellen wirklich in Begriffen vorzulegen, und den ursprünglichen Verstandesgebrauch zu zergliedern, so werden wir immer noch vor demjenigen, der vom ursprünglichen Vorstellen, als einem Postulat, ausgeht, sehr viel voraus haben, weil in unserem ersten Grundsatze schon das innere Princip alles Vorstellens ausgedrückt ist. „Die objektiv-synthetische Einheit des Bewußtseyns, sagt Hr. Beck, ist der höchste Gipfel alles Verstandesgebrauchs". Diese objektiv-synthetische Einheit des Bewußtseyns aber ist da wie vom Himmel gefallen, und Hr. Reinhold hat sehr Recht, wenn er (S. 315) sagt: „Es ist eine Täuschung, die den Erläuterern der kritischen Philosophie sehr gewöhnlich ist, von der aber kaum ein auffallenderes Beispiel aufzuweisen seyn dürfte, als das Herr Beck durch seine Darstellung der Kategorien liefert. Sie wähnen, ihre Leser, welche doch erst durch sie in den Sinn der Kritik eingeführt werden sollen, könnten und müßten ihre der Kritik abgeborgten Ausdrücke: synthetische Einheit, objektive Einheit, Kategorie u. s. w. ohne Bekanntschaft mit der Kritik ebenso

werden. Uns, denen jene Anschauung ganz klar ist, und die sich keiner Schwärmerei bewußt sind, uns kommt es zu, euch zu fragen: warum ihr jene Anschauung (ohne welche ihr eurer selbst, als moralischer und intelligenter Wesen, gar nicht bewußt seyd) noch nicht zum klaren, hellen Bewußtseyn erhoben habt. Denn jene Handlung (die ursprünglich außerhalb alles Bewußtseyns liegt) zum Bewußtseyn erhoben, erzeugt das, was wir reines Selbstbewußtseyn nennen; daß aber das reine Selbstbewußtseyn in keinem von selbst oder durch Erleuchtung von oben entsteht, daß vielmehr die Grade der Reinheit dieses Selbstbewußtseyns mit den Graden unsrer moralischen und intellektuellen Kultur (die doch wohl unser eigen Werk ist) parallel laufen, müßt ihr ebensowohl einräumen, als, daß ihr ohne jenes Selbstbewußtseyn keines reinen (nichtempirischen) Handelns, also nicht einmal des transscendentalen Denkens fähig seyd, dessen ihr doch fähig seyn sollt oder wollet. — Auch habe ich mich bisher bei Kant und bei allen seinen Nachfolgern vergebens nach einer Erklärung des Selbstbewußtseyns umgesehen. Gleichwohl ist seine ganze Philosophie ohne Haltung, woferne er uns nicht das Medium angibt, wodurch das Geistige in uns (die reine Vernunft, wie er sich ausdrückt) zum Sinnlichen (Empirischen) spricht, und wenn nicht endlich unser ganzes Wesen in eitle Begriffe aufgelöst werden soll, so muß er wohl zuletzt auf eine Anschauung kommen, die rein-intellektual und höher ist denn alles Vorstellen und Abstrahiren.

verständlich finden, als sie selbst, denen doch jene Ausdrücke nur durch die Kritik und durch den Gebrauch bei ihren eignen Meditationen[1] geläufig geworden sind".

Auf jeden Fall ist es viel zu viel gefordert, wenn die Standpunktslehre ihre Leser nöthigt, ein secundäres abgeleitetes, ideales Vermögen, dergleichen der Verstand ist, als ursprünglich zu denken. Wir wissen zwar gar wohl, daß der Verstand nichts anderes ist als das Vermögen der Begriffe, und daß Begriffe wiederum nichts anderes sind als Abstraktionen von unsrer ursprünglichen Anschauungsweise, daß also die Zergliederungen des reinen Verstandes, Kategorien genannt, wirklich nichts anderes ausdrücken als die ursprüngliche und nothwendige Handlungsweise des Geistes in der Anschauung, oder, weil das Objekt von dieser Handlungsweise gar nicht verschieden ist, die ursprüngliche Synthesis, wodurch erst alles Objekt wird und entsteht.

Wenn aber das Objekt ursprünglich gar nichts anderes ist als eine bestimmte Handlungsweise (Construktion) unseres Geistes, so müssen wir doch diese Handlungsweise uns entgegensetzen, weil ohne dieß niemals die Vorstellung eines Objekts in uns entstehen würde. (Die Standpunktslehre selbst behauptet: Es gebe kein ursprüngliches Vorstellen eines Gegenstandes, sondern bloß ein ursprüngliches Vorstellen; weil, wenn wir eine Vorstellung von einem Objekte haben, diese allemal schon Begriff sey). Dieß können wir nun nicht, ohne von jener bestimmten Handlungsweise zu abstrahiren. Dieß ist Geschäft des Verstandes, und indem er dieß thut, entsteht ihm der Begriff, d. h. die allgemeine Vorstellung von der Handlungsweise des Geistes überhaupt. Indem er diese allgemeine Vorstellung vom Verfahren des Geistes in der Anschauung überhaupt dem bestimmten

[1] Dieser wenigstens muß bei Hrn. Beck sehr stark gewesen, und, der Armuth seiner Sprache nach zu urtheilen, bei ihm im eigentlichen Sinne des Worts geläufig geworden seyn. Wer Geduld gehabt hat, ihm auch nur mit den Augen an alle Orte zu folgen, wo er seine einzigmögliche Philosophie zur Schau aussetzte, wird sich der ermüdenden unausgesetzten Wiederholung dieser Ausdrücke erinnern, die er nie zu erklären wußte, und mit denen er als mit magischen Formeln alle andere Philosophie auf immer betäuben zu können glaubte.

Verfahren in der gegenwärtigen Anschauung entgegensetzt, trennt sich in seinem Bewußtseyn der Begriff vom Objekte, unerachtet beide ursprünglich eins und dasselbe sind. Vom Standpunkt des Bewußtseyns aus also sind Verstand und Sinnlichkeit zwei ganz verschiedene Vermögen, Anschauung und Begriff zwei ganz verschiedene Handlungen. Nun wissen wir wohl, daß sie sich ursprünglich, d. h. jenseits des Bewußtseyns, gar nicht unterscheiden lassen, denn durch diese Unterscheidung erst entsteht das Bewußtseyn selbst. Aber die Standpunktslehre hat gar kein Recht, an eine Handlung, die jenseits des Bewußtseyns liegt, zu verweisen; sie kann zwar postuliren, daß wir ursprünglich vorstellen; dieß heißt aber nichts mehr und nichts weniger, als fordern, daß man jenseits des Bewußtseyns mit Bewußtseyn vorstelle, was ungereimt ist. Es bleibt ihr daher nichts übrig, als zu fordern, daß wir uns das ursprüngliche Vorstellen vorstellen, d. h. daß wir uns einen Begriff vom ursprünglichen Vorstellen machen. Also hängt am Ende das ganze System, todt und leblos, wie es auch wirklich ist, an einem Begriffe, dessen Möglichkeit diese Philosophie ganz und gar nicht begreiflich zu machen weiß.

Wir müssen also auch Herrn Reinhold völlig beistimmen, wenn er gegen die Standpunktslehre erinnert, daß sie die ganze transscendentale Aesthetik und den von Kant so oft eingeschärften Unterschied zwischen transscendentaler Sinnlichkeit und transscendentalem Verstand völlig verschwinden läßt, daß sie ferner vergeblich sich bemüht, das Reale, d. h. die Empfindung in unseren Vorstellungen zu erklären, weil sie nämlich keine anderen als ideale Handlungen vorstellig zu machen weiß, und mit klaren Worten behaupten muß, daß die Empfindung eine Handlung des ursprünglichen Verstandes sey, womit sich allerdings ein Sinn verbinden läßt, aber nicht ohne die Worte Verstand u. s. w. wider allen Sprachgebrauch zu deuten[1].

[1] Hr. Beck kann das Ding an sich nur exterminiren, etwas anderes an seine Stelle zu setzen weiß er nicht. Gleichwohl muß man ohne einen übersinnlichen Grund der Realität unserer Vorstellungen nicht abkommen können, denn warum hätte sonst Kant jenen für seinen Erläuterer so widersinnigen Ausdruck

Wir wissen gar wohl, daß alle auch die ursprünglichen Handlungen des Geistes, wenn wir vom Standpunkt des Bewußtseyns aus darüber reflektiren, als lediglich ideal erscheinen. Aber wir müssen auch davon wieder den Grund angeben, um so mehr, da das Ideale gar nicht anders als im Gegensatz gegen das Reale gedacht werden kann. Ideales und Reales aber (Vorstellung und Objekt, Begriff und Anschauung) scheiden sich selbst nur im Bewußtseyn; jenseits des Bewußtseyn also muß zwischen idealem und realem Handeln gar kein Unterschied seyn.

Dieß meint die Standpunktslehre auch, wenn sie z. B. sagt: Als Zeichen des Unterschiedes zwischen dem, was a priori, und dem, was a posteriori heißen soll, die Empfindung angeben, und denjenigen Begriff a priori nennen, der von Empfindung frei ist, den aber für einen empirischen halten, der mit Empfindung verbunden ist, bedeutet gar nichts. Aber diese Lehre kann nur postuliren, daß ursprünglich zwischen dem, was a priori und a posteriori, was ideal und was real ist, gar kein Unterschied stattfinde, und der Sinn ihres Postulats, sich ins ursprüngliche Vorstellen zu versetzen, ist wirklich kein anderer, als sich das ursprüngliche Handeln des Geistes vorzustellen, in welchem zwischen dem, was a priori und was a posteriori ist, gar kein Unterschied stattfindet, oder, mit andern Worten, in welchem das Ideale vom Realen (das Begriffene vom Angeschauten) noch gar nicht unterschieden wird. Aber sie kann auch nichts weiter als die Vorstellung eines solchen ursprünglichen Handelns postuliren; daß die Voraussetzung eines solchen ursprünglichen Handelns nothwendig sey, und warum sie das sey, vermag sie nicht darzuthun.

Jenes ursprüngliche Construiren aber ist nun gar nichts anderes als eine Synthesis, und die Standpunktslehre rühmt sich dieses Vorzugs (daß sie nämlich über die ursprüngliche Synthesis gar nicht hinausgehe); daß man aber nicht darüber hinausgehen könne, wenn von

gebraucht, um diesen Grund dadurch zu bezeichnen? — Hr. Beck kann das Ungereimte des Dings an sich zwar beweisen, aber nicht erklären, wie ein vernünftiger Mensch doch damit einen Sinn verbinden konnte.

Aufstellung philosophischer Principien die Rede ist (denn daß wir in der Wirklichkeit, im Vorstellen selbst, nie aus derselben hinaus kommen, wissen wir alle gar wohl), ja daß es widersinnig sey, darüber hinausgehen zu wollen, dieß behauptet sie zwar, hat es aber mit keinem Worte bewiesen.

Dagegen deckt sie sich mit dem weiten Schilde der Auktorität, wozu, leider, seit beinahe zehn Jahren der Name des großen Philosophen, auf dessen Anrathen (man denke!) diese Lehre entstanden seyn soll, gemißbraucht wird.

Hier gibt es nun kein Mittel, als Auktorität gegen Auktorität; wer mit unphilosophischen Waffen angreift, darf sich nicht beklagen, mit denselben geschlagen zu werden.

Der Standpunktslehrer scheint sich freilich um den Grund der Trichotomie in allen Eintheilungen der Transscendentalphilosophie wenig bekümmert zu haben. Kant aber hat darauf Rücksicht genommen. „Soll, sagt er (Krit. d. Urtheilskr. Einl. S. LVII), eine Eintheilung synthetisch seyn und aus Begriffen a priori geführt werden, so muß nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Eintheilung nothwendig Trichotomie seyn". Nun ist doch wohl in der ursprünglichen Synthesis eine synthetische Einheit ausgedrückt. Also wird auch diese zu ihrer Möglichkeit Bedingung und Bedingtes voraussetzen. Dieses wird durch den Entwurf der ursprünglichen Verstandesform (die Tafel der Kategorien) anschaulich gemacht. Denn da entspringt, wie Kant selbst bemerkt, die dritte Kategorie jeder Klasse jedesmal aus der Vereinigung der beiden ersten.

Nun ist aber Folgendes einleuchtend: Bedingung ist gar nicht real vorstellbar ohne Bedingtes, und umgekehrt, Bedingtes nicht ohne Bedingung, d. h. beide sind nur in einem Dritten vorstellbar, das durch ihre Vereinigung entspringt. So ist von den Kategorien der Qualität weder Realität noch Negation absolut vorstellbar. [Denken wir uns etwa, daß der Raum lediglich durch repulsive Kraft (ohne

entgegenstehende Kraft) ausgefüllt wäre, so wird die Materie unendlich ausgedehnt (nichts als Porus), d. h. der Raum wird leer seyn. Denken wir uns umgekehrt die Attraktivkraft als absolut, so wird alle Materie in einem (mathematischen) Punkt vereinigt (absolut dicht), d. h. der Raum wird abermals leer seyn]. Also ist offenbar, daß Realität sowohl als Negation, beide absolut gedacht, uns zu nichts führen. Beide sind nur in ihrer Vereinigung vorstellbar, d. h. wir können sie nicht trennen, ohne sie zu vereinigen, noch sie vereinigen, ohne sie zu trennen.

Warum hat nun Kant gleichwohl diese Ordnung der Kategorien gewählt, warum ist er bei seinem Entwurf der Kategorien nicht von der dritten Kategorie jeder Klasse ausgegangen, und warum hat er z. B. die Kategorien der Realität und die der Negation, der dritten, durch welche sie doch erst Bedeutung erhalten, vorangeschickt? Die Antwort ist: weil diese dritte Kategorie nirgends als eine leere Form a priori da oder angeboren ist, sondern weil sie erst thätig erzeugt wird, durch ein Thun, in welchem eben deßwegen Realität und Negation ursprünglich absolut vereinigt seyn müssen. Kant läßt diese dritte Kategorie (die Synthesis) vor unsern Augen entstehen. Dieß thut Hr. Beck nicht, sondern setzt seine ursprüngliche Synthesis schlechthin, und verfährt insofern gerade so, wie die Philosophen der angebornen Begriffe. Daß nämlich in allem unserem ursprünglichen Vorstellen (oder Construiren) Absolutentgegengesetzte vereinigt werden, können wir uns, weil Vorstellen, Construiren u. s. w. ein Handeln, ein Thun anzeigt, nicht anders erklären als durch eine ursprüngliche Duplicität in unserem Thun und Handeln. Daß die Bedingung nicht ohne das Bedingte, das Bedingte nicht ohne die Bedingung, sondern beide zusammen jedesmal nur in einem Dritten vorstellbar sind, können wir uns, weil dieses Dritte immer ein thätiges Construiren ist, nicht anders erklären als durch eine ursprüngliche Vereinigung des Bedingens und des Bedingtwerdens in der Handlungsweise eines vorstellenden Wesens.

Jene Duplicität aber in unserem Thun und Handeln, diese nothwendige Vereinigung Entgegengesetzter in unserem Construiren können

wir uns gar nicht als ursprünglich vorstellen, wie es doch dem Bisherigen zufolge nothwendig ist, ohne vorauszusetzen, daß in uns ursprünglich das Bedingende und das Bedingte, das Bestimmende und das Bestimmte, das Handelnde und das Leidende absolut-identisch seyen, oder, mit andern Worten, daß es uns der Natur unseres Geistes nach unmöglich seyn muß, zu handeln, ohne zugleich das Objekt des Handelns zu seyn, oder umgekehrt, zu leiden, ohne zugleich das Subjekt des Handelns zu seyn.

Diese ursprüngliche Identität des Reinen und des Empirischen in uns ist nun eigentlich das Princip alles transscendentalen Idealismus. Aus diesem Princip erst erklärt sich, warum in uns ursprünglich zwischen Realem und Idealem, zwischen dem, was empfunden, und dem, was gehandelt wird, zwischen dem, was wir (vom Standpunkt des Bewußtseyns aus) a priori und a posteriori nennen, endlich zwischen transscendentaler Sinnlichkeit und transscendentalem Verstand, zwischen Anschauung und Begriff, gar kein Unterschied stattfinde.

Jene ursprüngliche Duplicität in allem unserem Thun und Handeln ist also ein höheres Princip, aus welchem erst die ursprüngliche Synthesis (in welcher zwischen Anschauung und Begriff, Sinnlichkeit und Verstand kein Unterschied seyn soll) ebenso hervorgeht, als im Verstandesgebrauche die dritte Kategorie jeder Klasse aus den beiden ersten entspringt.

Zugleich erhellt hieraus, daß das ursprüngliche Vorstellen gar nicht Princip der gesammten Philosophie seyn kann, weil es selbst nur Eine Art, Eine Modification jenes ursprünglichen Handelns ist, in welchem das Handelnde und das Objekt der Handlung eins und dasselbe sind.

Denn wenn wir nun 2) auf das Praktische sehen, so läßt ein lediglich-theoretisches Princip, dergleichen das ursprüngliche Vorstellen ist, die praktische Philosophie völlig ohne Fundament; eine so begründete oder vielmehr nichtbegründete Philosophie sieht sich, wie Reinhold bemerkt, genöthigt, das Objekt der praktischen Philosophie, das

sich aus jenem Grundsatz nicht schöpfen läßt, als — der Himmel weiß woher — gegeben anzunehmen.

Denn, wofern die Synthesis das Höchste im menschlichen Geiste ist[1], so begreift man nicht, wie er je aus dieser Synthesis heraustreten, d. h. wie er je den nothwendigen Zusammenhang seiner Vorstellungen und den Mechanismus seines Denkens verlassen könne. Wenn aber jene Synthesis selbst nichts anderes als das Produkt eines ursprünglichen Handelns unseres Geistes auf sich selbst ist, so können wir uns auch das Theoretische in uns nicht erklären, ohne als erstes Princip aller Philosophie vorauszusetzen, daß der Geist des Menschen absolut-frei sey. Ja, daß dieser Geist seiner Vorstellungen, seines Beschränktseyns durch dieselbe, bewußt werde, daß er diese Vorstellungen selbst wieder zu seinem Objekt mache, wie er in der Philosophie thut, ist gar nicht begreiflich, ohne vorauszusetzen, daß der Geist nie aufhöre sein eigenes Objekt zu seyn, d. h. daß er ins Unendliche fort absolut-frei sey[2], und aus dem Zustand des Vorstellens in den Zustand des freien Handelns übergehen könne.

Der Geist aber kann den Zustand des Vorstellens nicht selbstthätig verlassen, ohne durch diese Handlung zugleich alle Materie des Vorstellens für sich aufzuheben. Weil es aber unmöglich ist, daß der Geist handle, ohne Materie des Handelns, so wird jene Handlung von selbst zum Wollen, d. h. zum selbstthätigen Bestimmen der Materie seines Handelns.

Nun ist aber der Charakter der geistigen Natur eben dieser, daß durch ihr reines und freies Handeln zugleich die Materie ihres Handelns bestimmt sey, oder, daß das Reine in ihr unmittelbar das

[1] Kant läßt alle Synthesis durch Vereinigung Entgegengesetzter entstehen. Sein angeblicher Ausleger postulirt die Synthesis, als etwas, worüber er keine weitere Rechenschaft zu geben weiß; Kant stellt sie synthetisch, sein Erklärer analytisch auf.

[2] Wenn wir aus der ursprünglichen Synthesis nicht heraustreten können, so kennen wir die Erfahrung überall nur als Produkt, von der Erfahrung als Actus dürfen wir gar nicht reden, kurz, die Philosophie hat vor dem gemeinen Bewußtseyn nichts voraus.

Empirische bestimme. — Daß im theoretischen Handeln des Geistes (im Vorstellen) ihm durch das Handeln zugleich die Materie des Handelns, das Objekt, entsteht, daß sonach das Empirische in ihm durch das Transscendentale bestimmt ist, haben wir so eben erwiesen.

Nun soll der Geist im Wollen seiner selbst, d. h. seiner absoluten Thätigkeit, unmittelbar bewußt werden. — Aber er kann seiner absoluten Thätigkeit nicht bewußt werden, ohne daß sie ihm zum Objekt wird. Also soll das Objekt seines Wollens er selbst in seiner reinen Thätigkeit seyn, er soll sich selbst wollen; er selbst aber ist nur, inwiefern das Reine in ihm empirisch wird. Also soll die Materie seines Wollens unmittelbar durch die Form bestimmt seyn; mit andern Worten, die Form seines Wollens soll zur Materie seines Handelns werden, das Empirische in ihm soll durch das Reine bestimmt, es soll insofern keine (moralische) Duplicität in ihm stattfinden. Dieß ist der wahre und eigentliche Sinn des kategorischen Imperativs oder des Moralgesetzes.

Die Materie des Moralgesetzes aber ist, wie wir eben gezeigt haben, das Reine in uns. Seines reinen Thuns aber wird der Geist nicht bewußt, als durch das Wollen (indem er alle Materie des Handelns, insofern sie ihm gegeben ist, aufhebt, um sie selbstthätig zu bestimmen). Also wird er auch der Materie des Moralgesetzes, oder dessen, was durch das Moralgesetz gefordert wird, nicht anders inne als durch das Wollen, und insofern ist die Quelle des Moralgesetzes der Wille.

Die Form alles Wollens besteht darin, daß die Materie des Willens durch absolutes Handeln bestimmt sey, d. h. daß das Wollen ins Unendliche fort nur durch das Wollen, und aus dem Wollen erklärbar sey. Das Wollen der bloßen Form nach betrachtet heißt das reine Wollen. Das Empirische aber soll durch das Reine bestimmt seyn. Also fordert das Moralgesetz als Objekt des Wollens den reinen Willen selbst.

Das Objekt des Wollens aber soll immer nur aus dem Wollen erklärbar seyn. Wenn ich also nichts will als das absolute Gute, d. h. den reinen Willen selbst, so soll dieser als Materie meines Willens

immer nur erklärbar seyn aus einem Wollen, d. h. aus einer positiven Handlung, wodurch er zum Objekt des Willens geworden ist.

Dieser positiven Handlung aber soll ich bewußt werden, denn das Selbstbewußtseyn ist, was wir suchen. Eines Positiven aber werden wir nie anders bewußt als durch ein Entgegengesetztes Positives (das insofern das Negative des Erstern ist). Dieser Satz wird aus der theoretischen Philosophie als erwiesen vorausgesetzt [1].

Also können wir uns auch einer Handlung, in welcher die Materie des Wollens durch den reinen Willen bestimmt ist, nicht bewußt werden, ohne daß die entgegengesetzte Handlung, in welcher, umgekehrt, der Wille durch die Materie bestimmt (der reine Wille also gänzlich aufgehoben) ist, positiv und real entgegengesetzt sey, d. h. wir können uns keine positiv moralische Handlung denken, ohne ihr eine positiv unmoralische entgegenzusetzen.

Diese Entgegensetzung muß real seyn, d. h. beide Handlungen müssen im Bewußtseyn als gleich möglich vorkommen. Daß die eine oder die andere ausgeschlossen wird, muß aus einer positiven Handlung des Willens erklärt werden.

Jenes Bewußtseyn real entgegengesetzter, d. h. gleichmöglicher Handlungen nun ist es, was den Willen zur Willkür macht [2], und so sehen wir uns durch unsere Philosophie in den Stand gesetzt, den Widerstreit auszugleichen, der in den Behauptungen zweier berühmter Philosophen über diesen Gegenstand stattzufinden scheint.

1) Kant behauptet in der Kritik der praktischen Vernunft, der Wille und die praktische, d. h. gesetzgebende Vernunft seyen eins und dasselbe. Diese Behauptung wiederholt er aufs neue in der philosophischen Rechtslehre. Reinhold behauptet, Moralität und Zurechnungsfähigkeit der Handlungen lassen sich nur unter der Voraussetzung einer

[1] Vortreffliche und aus der Tiefe der menschlichen Natur geschöpfte Anmerkungen über diesen Satz enthält Kants Abhandlung: Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen.

[2] Die Willkür ist zur Möglichkeit des Vorstellens unseres freien Handelns nothwendig, gehört also insofern nur zur Erscheinung des Willens, nicht zum Willen selbst.

sowohl von der Selbstthätigkeit der Vernunft als von dem Streben der Begierde verschiedenen Freiheit des Willens denken.

Die Sache ist diese: Vernunft zeigt ursprünglich bloß das Vermögen der Ideen an, und hat insofern lediglich theoretische Bedeutung. Praktische Vernunft wäre sonach etwas unmittelbar sich selbst Widersprechendes. — Es wäre aber in uns kein Vermögen der Ideen ohne Freiheit; wir könnten auch mit unsern Gedanken nicht über das Wirkliche hinausstreben, ohne ursprünglich frei zu seyn. Umgekehrt, wir könnten uns der Freiheit und unsers Hinausstrebens über die Wirklichkeit nicht bewußt werden, wären wir nicht im Stande, da, wo wir keine Objekte mehr finden, selbst uns Objekte zu schaffen. Das Objekt der Freiheit aber ist unendlich. Dieses Objekt ist nur in einem unendlichen Fortschritt, d. h. empirisch zu realisiren, und soll also allerdings empirisch, d. h. in der Erfahrung, realisirt werden.

Weil nun hier der Begriff des Objekts dem Objekt selbst vorangeht (anstatt daß im theoretischen Erkenntniß der Begriff erst mit dem Objekt entsteht), weil ferner alles, worauf wir als Objekt (gleichviel des Erkennens oder Realisirens) reflektiren, endlich seyn muß, so kommt hier die Einbildungskraft der Freiheit zu Hülfe, und schafft Ideen dessen, was die Freiheit realisiren soll, so doch, daß diese Ideen einer unendlichen Erweiterung fähig seyen, weil, sobald das Objekt derselben in irgend einem Zeitpunkt erreicht wäre, wir aufhören müßten absolut thätig zu seyn.

Die Einbildungskraft also im Dienste der praktischen Vernunft ist das Vermögen der Ideen, oder das, was wir theoretische Vernunft nennen[1]. So wenig als die theoretische Vernunft Ideen erzeugen könnte, wäre ihr nicht durch die Freiheit in uns eine Unendlichkeit aufgethan, ebensowenig könnte diese Unendlichkeit Objekt für

[1] (In der ersten Auflage standen hier noch die Worte): (Dadurch unterscheidet sich die Schwärmerei von der Vernunft, daß jene zügellose Phantasie, diese Einbildungskraft in den Schranken der moralischen Postulate ist, jene Chimären, diese Ideen erzeugt).

die Freiheit werden, würde sie ihr nicht durch Ideen, d. h. durch Vernunft, ins Unendliche fort begrenzt.

Also setzt die Freiheit in uns die Vernunft (als ein Vermögen der Ideen) und umgekehrt, die Vernunft in uns die Freiheit voraus.

Weil demnach Freiheit ohne Vernunft ebensowenig als Vernunft ohne Freiheit gedacht werden kann, so kann die letztere (die Freiheit) auch praktische Vernunft heißen: Vernunft, weil ihr unmittelbares Objekt Ideen sind, practische Vernunft, weil diese Ideen nicht Gegenstände des Erkennens, sondern Gegenstände des Handelns sind. Ebenso kann umgekehrt die Vernunft, als Vermögen der Ideen, obgleich ihre Funktion dabei lediglich theoretisch ist, dennoch, insofern ihre Ideen Objekte des Realisirens durch Freiheit sind, praktische Vernunft heißen: Vernunft, weil ihre Funktion in Erzeugung der Ideen lediglich theoretisch, praktische Vernunft, weil diese[1] Objekte eines nothwendigen Handelns sind.

So ist also praktische Vernunft eins und dasselbe mit der Freiheit, d. h. dem Willen (nach Kant); von der praktischen Vernunft in diesem Sinne gehen alle Gesetze aus, und die ursprüngliche Autonomie des Willens ist im Moralgesetze ausgedrückt. Das Moralgesetz aber ist keineswegs ein todter Satz, der a priori in uns ruht, noch ein Satz, der theoretisch entstehen kann; es ist in uns da, nur insofern es der Wille in uns (empirisch) ausdrückt. Es wird offenbar durch That und Handlung; und nur insofern wissen wir von ihm[2]. Seine Quelle aber ist der Wille. Denn es hält uns einen Zustand vor, dessen wir uns gar nicht anders als im Akt des Wollens selbst bewußt werden können.

Insofern nun aber die theoretische Vernunft jenes Gesetz, das aus dem Willen entspringt und ursprünglich nur in That und Handlung offenbar wird, auffassen und in Worten aussprechen kann, ist zwar ihre Funktion eine lediglich theoretische und analog der Funktion des Verstandes, wenn er die ursprüngliche Handlungsweise des Geistes

[1] (nicht Chimären oder eitle Speculationen sondern) (Zusatz der ersten Auflage).

[2] ohne das ruht es in eurem Gedächtniß oder steht schwarz auf weiß in euren Papieren (Zusatz der ersten Auflage).

in der Anschauung abstrahirt und in Begriffen vorstellt. So wie wir das ursprüngliche Vorstellen in Begriffen darlegen, ohne deßhalb diese Begriffe für das ursprüngliche Vorstellen selbst zu halten, ebenso können wir das ursprüngliche Sollen (dessen Grund im Willen selbst liegen muß) in Begriffen auffassen, ohne daß wir deßhalb dieses abgeleitete Sollen mit dem ursprünglichen, oder das bloße Organ, wodurch das Gesetz zu uns spricht, mit der Quelle des Gesetzes selbst verwechseln.

Beide also (Kant und Reinhold) haben recht; der Wille gibt Gesetze (nach Kant), welche die Vernunft ausspricht (nach Reinhold). Wenn aber der Erstere sagt: der Wille ist nichts anderes als die praktische Vernunft selbst, so ist es natürlicher umgekehrt zu sagen: die praktische Vernunft (das Gesetzgebende in uns) ist der Wille selbst; denn einer praktischen Vernunft, die uns durch das Gesetz gebietet, ist sich jeder unmittelbar bewußt, nicht so aber des ursprünglichen Willens, dessen Stimme nur durch das Medium der Vernunft zu uns gelangt. — Wenn umgekehrt Reinhold sagt: die Gesetze überhaupt gehen nur von der Vernunft aus, das Moralgesetz sey die Forderung der bloßen Vernunft an den Willen, so ist dieß grundfalsch, und eine Behauptung, die alle Autonomie des Willens aufhebt. Denn die Vernunft (ursprünglich ein bloß theoretisches Vermögen) wird zur praktischen Vernunft nur dadurch, daß sie die Materie eines höhern Willens ausspricht. Sie selbst hat in sich keine Auktorität und keine moralische Gewalt über uns; was sie als Gesetz ausspricht, gilt nur, insofern es durch den absoluten Willen sanktionirt ist. Wenn es demnach (nach Reinhold) keinen absoluten Willen gibt, in dessen Namen die Vernunft zu uns spricht und von dem eigentlich alle Gesetze ausgehen, so ist die Vernunft, indem sie uns Gesetze gibt, ein lediglich theoretisches Vermögen [was er auch zuzugeben scheint, wenn er S. 383 sagt: die Vorschriften (der Vernunft) seyen an sich bloß theoretisch]; denn praktisch ist sie nicht durch sich selbst, sondern nur durch eine höhere Auktorität, in deren Namen sie spricht. Also ist es ein theoretisches Vermögen, das, anstatt durch den Willen bestimmt zu seyn, selbst den Willen bestimmt, und so weit alle Autonomie in uns nur dem Schein und dem

Worte nach übrig läßt. Dieß will aber Reinhold nicht. Wie er deſſen ungeachtet zu der Behauptung (alle Geſetze gehen von der Vernunft aus) veranlaßt werden konnte, wird aus Folgendem klar werden.

2) Kant behauptet: „Von dem Willen gehen die Geſetze aus, von der Willkür die Maximen. Die letztere iſt im Menſchen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts anders als bloß aufs Geſetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, ſondern unmittelbar auf die Geſetzgebung für die Maxime der Handlungen geht, daher auch ſchlechterdings nothwendig und ſelbſt keiner Nöthigung fähig iſt. Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl für oder wider das Geſetz definirt werden, wie es wohl einige verſucht haben; ob zwar die Willkür als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beiſpiele gibt. — So viel können wir einſehen, daß, obgleich der Menſch als Sinnenweſen der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt, dem Geſetze nicht allein gemäß, ſondern auch zuwider zu wählen, dadurch doch nicht ſeine Freiheit als intelligibeln Weſens definirt werden könne, weil Erſcheinungen kein überſinnliches Objekt, dergleichen doch die Freiheit der Willkür iſt, verſtändlich machen können, und die Freiheit nimmermehr darein geſetzt werden kann, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider ſeine geſetzgebende Vernunft ſtreitende Wahl treffen kann, obgleich die Erfahrung oft genug beweiſet, daß es geſchieht, wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können".

Dagegen behauptet Reinhold: Die menſchliche Willkür ſey ein dem Willen eigenthümliches Vermögen, und der Wille, anſtatt daß das Geſetz von ihm ausgehe, gehe umgekehrt auf das Geſetz, aber nur dann und nur inſofern, inwiefern er (mit Kant zu ſprechen) daſſelbe in ſeine Maxime aufnehme. Dieſes könne er nur inſofern, inwiefern das Geſetz keineswegs an und für ſich ſeine Maxime ſey, folglich inwiefern es nicht von ihm ausgehe. Der Wille höre nicht auf Wille zu ſeyn, wenn er nicht aufs Geſetz gehe, ſondern beweiſe ſich eben auch dadurch als Wille. Es iſt kein Wille, wenn er nicht frei, d. h. wenn er nicht ebenſo gut böſe als gut ſeyn kann".

Hier ist nun ein solcher Widerspruch der Behauptungen, dergleichen man in diesen Dingen kaum für möglich halten sollte. Der Grund dieses Widerspruchs wird also wohl im Objekt selbst liegen. Wenn Kant behauptet: der Wille an sich ist weder frei noch unfrei, also auch weder gut noch böse; Reinhold dagegen sagt: der Wille, als solcher, könne nicht anders, als frei seyn, und er sey nur insofern Wille, als er böse oder gut seyn könne: so ist doch hier offenbar von zwei ganz verschiedenen Willen die Rede. Es fragt sich, ob nicht das Objekt (der Wille) selbst eine solche doppelte Ansicht möglich macht.

Wenn A sagt: der Wille, als solcher, ist weder frei noch unfrei, und B dagegen sich auf das gemeine Bewußtseyn beruft, in welchem Willkür (d. h. Freiheit zu wählen) als ein dem Willen eigenthümliches Vermögen vorkommt, so redet jener offenbar vom Willen, insofern er gar nicht Objekt des Bewußtseyns ist, dieser vom Willen, insofern er im Bewußtseyn vorkommt. Jener erhebt sich über den Standpunkt des gemeinen Bewußtseyns, dieser bleibt darauf stehen. Jener hat den Vortheil voraus, daß er diesem selbst aus Principien beweisen kann, der Wille, insofern er erscheint, d. h. vom Standpunkt des Bewußtseyns aus angesehen, müsse als freie Willkür erscheinen, obgleich dieses Vermögen im absoluten Willen (der allein gesetzgebend ist) gar nicht gedenkbar sey; diesem bleibt nichts übrig, als sich auf das Urtheil des gemeinen praktischen Verstandes zu berufen, das er selbst nicht weiter erklären kann; wie es aber zugehe, daß jener etwas behaupte, das dem gemeinen Bewußtseyn zu widersprechen scheint, weiß er nicht begreiflich zu machen, und kann sich deßhalb bei seiner eignen Widerlegung jener ihm so widersinnigen Behauptungen nicht beruhigen.

Das Beispiel ist merkwürdig, weil es zeigt, wie schwer es ist, selbst in Fragen, die das allgemeinste Interesse, das der Moralität, betreffen, übereinstimmend zu urtheilen, wofern man nicht über einen gemeinschaftlichen Standpunkt einig ist. Dieser aber kann nicht ein untergeordneter, sondern muß nothwendig der höchste seyn.

Der Wille also, wenn er erscheint, muß nothwendig als Willkür

erscheinen. Dieß und nicht mehr kann B beweisen, und gerade eben dieß behauptet auch A. Nun ist es aber der Charakter des endlichen Geistes, daß er ins Unendliche fort sich selbst erscheine, sein eignes Objekt sey, für sich selbst empirisch werde. Diese Nothwendigkeit (sein eignes Objekt zu werden) ist das Einzige, was gleichsam zwischen uns und die Unendlichkeit tritt. Was also jenseits dieser Nothwendigkeit liegt, das haben wir mit dem Unendlichen selbst gemein, das liegt für uns, insofern wir empirisch sind, in der Unendlichkeit. Nun ist aber unser Wille eine That, die an sich selbst gar nicht empirisch ist. Dieß behaupten beide, A und B. Also liegt unser Wille für uns in der Unendlichkeit, er entflieht jeder empirischen Erklärung; das Wollen kann ins Unendliche fort nur aus dem Wollen erklärt werden.

Nun soll aber der Wille doch Erscheinung werden; denn die Aufgabe des moralischen Gesetzes ist, daß das Ich in der Außenwelt ins Unendliche fort sich darstelle; diese Aufgabe aber ist nicht zu erfüllen, ohne daß das Ich seiner selbst, und zwar im Wollen, bewußt sey.

Das Ich aber soll sich seines Wollens als eines absoluten bewußt werden. Dieß ist nicht möglich, als negativ, d. h. es soll sich bewußt seyn, daß es durch sinnliche Antriebe nicht bestimmt ist. Dieß ist, wie oben erwiesen worden, nicht möglich, ohne positiven Gegensatz zwischen den sinnlichen Antrieben und dem, was der Wille, als reiner Wille, gebietet. Eben deßwegen, weil, und nur insofern, als dieser positive Gegensatz stattfindet, ist es möglich, durch das Bewußtseyn selbst auf einen absoluten Willen getrieben zu werden. Da jener Gegensatz positiv ist, so müßten sich beide Entgegengesetzte aufheben, das Resultat also = o seyn. Da nun doch eine Handlung erfolgt, der wir uns bewußt sind, der Grund davon aber weder im moralischen Gesetz, insofern es im Bewußtseyn vorkommt, noch in den sinnlichen Antrieben gesucht werden kann, weil beide einander gleich gesetzt worden sind, so können wir uns das Entstehen einer Handlung vom Standpunkt des Bewußtseyns aus nicht weiter erklären als aus einer freien Wahl, der wir den Namen Willkür geben. Eben dieß aber

ſollte erreicht werden; das Problem war, das Bewußtſeyn der Freiheit begreiflich zu machen (gleichſam zu conſtruiren). Dieß thun wir durch den Begriff der Willkür, welche daher mit vollem Recht als das Phänomen des Willens erklärt werden kann.

Weil nun aber der Wille als Willkür bloße Erſcheinung iſt, ſo kann Willkür dem Willen, inſofern er nicht erſcheint, gar nicht beigelegt, oder gar als ein eigenthümliches Vermögen deſſelben, wie B thut, vorgeſtellt werden, und A hat ganz recht, wenn er behauptet, der Wille als ſolcher ſey weder frei noch unfrei, weil er lediglich auf das Geſetz gehe, ſchlechterdings nothwendig und ſelbſt keiner Nöthigung fähig ſey.

Der Verfaſſer dieſes Aufſatzes hat dieſelbe Behauptung längſt aus Principien abgeleitet, zu denen ſich neuerdings Hr. R. ſelbſt bekennt, und er hofft daher, hier um ſo eher ſeine ehemalige Erklärung über dieſen Gegenſtand mit der Kantiſchen vergleichen zu dürfen, da ſein Vortrag dadurch ohne Zweifel an Deutlichkeit gewinnen wird. „Das Problem der transſcendentalen Freiheit, ſo erklärte er ſich damals, hat von jeher das traurige Loos gehabt, immer mißverſtanden und immer wieder aufgeworfen zu werden. Ja, ſelbſt nachdem die Kritik der Vernunft ſo großes Licht darüber verbreitet hat, ſcheint doch bis jetzt der eigentliche Streitpunkt nicht ſcharf genug beſtimmt zu ſeyn. Der eigentliche Streit betraf niemals die Möglichkeit abſoluter Freiheit, denn ein Abſolutes ſchließt ſchon durch ſeinen Begriff jede Beſtimmung durch fremde Cauſalität aus; die abſolute Freiheit iſt nichts anderes als die abſolute Beſtimmung des Unbedingten durch die bloßen (Natur-) Geſetze ſeines Seyns"; — [Dieß iſt gerade daſſelbe, was Kant ſagt: der Wille, inſofern er nicht Erſcheinung, d. h. inſofern er nicht tranſſcendental, ſondern abſolut frei iſt, geht auf nichts anderes als aufs Geſetz, und kann inſofern weder frei noch unfrei genannt werden, d. h. das Geſetz, das von ihm ausgeht, iſt für den abſoluten Willen ein bloßes Naturgeſetz, wodurch er gar nichts ausdrückt, als ſich ſelbſt. Nur hat Kant vergeſſen zu bemerken, daß inſofern auch das Geſetz des abſoluten Willens nicht

Moralgesetz ist. Reinhold fragt: Sollte Kant nicht den Begriff des moralischen Gesetzes zu weit gefaßt haben, da er demselben mit dem Gesetze der praktischen Vernunft (in unserer Sprache: dem Gesetze des absoluten Willens) — einerlei Umfang gab? Ich antworte: Allerdings; denn was K. Gesetz der praktischen Vernunft nennt, wir Gesetz des absoluten Willens nennen, wird zum Moralgesetz erst im Bewußtseyn, im positiven Gegensatz gegen sinnliche Antriebe, als Objekt der freien Wahl der Willkür, d. h. des Willens in der Erscheinung [1]. Die absolute Freiheit des Willens kann daher charakterisirt werden, als] — „Unabhängigkeit von allen nicht durch sein Wesen selbst bestimmten (bereits gegebenen) Gesetzen, von allen Gesetzen, die etwas in ihm setzen würden, was nicht schon durch sein bloßes Seyn, durch sein Gesetztseyn überhaupt, gesetzt wäre". — Dergleichen Gesetze sind Moralgesetze. Denn diese ergehen an einen Willen, von dem es nicht zum voraus schon ausgemacht ist, daß er diesen Gesetzen gehorche. Dagegen jenes ursprüngliche Gesetz (das erst im Bewußtseyn zum Moralgesetz wird) nicht an einen Willen ergeht, sondern von einem Willen ausgeht, der sich selbst Gesetz ist, und der insofern weder frei noch unfrei (im moralischen Sinn), sondern absolut frei ist.

Hieraus folgt nun unmittelbar, was auch damals behauptet wurde, daß das Absolute in uns allein die transscendentale Freiheit nicht erklärt. „Das Unbegreifliche ist nicht, wie ein absolutes, sondern wie ein empirisches Ich Freiheit haben solle, nicht wie ein intellektuales Ich intellektual, d. h. absolut frei seyn könne, sondern wie es möglich sey, daß ein empirisches Ich zugleich intellektual sey, d. h. Causalität durch Freiheit habe". Denn, setzen wir etwa, daß das Empirische in uns völlig bestimmt sey durch das Intellektuale, so begreifen wir nicht, wie noch eine Willkür in uns möglich ist. Dieß räumt auch

[1] Insofern ist es alsdann auch wahr, daß das Gesetz (als Moralgesetz) von der Vernunft herkommt; denn zum Bewußtseyn gelangt es allerdings nur durch das Medium der Vernunft, und jenseits des Bewußtseyns ist es nicht Moralgesetz, sondern Naturgesetz des Willens.

Kant ein, wenn er sagt, die Freiheit könne nimmermehr darein gesetzt werden, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine gesetzgebende Vernunft streitende Wahl treffen könne, obgleich die Erfahrung oft genug beweise, daß es geschehe, wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können. — Oder setzen wir umgekehrt, daß das Empirische in uns durch das Intellektuale gar nicht bestimmt sey, so begreifen wir nicht, wie die Freiheit der Willkür in uns möglich ist.

Wir bedürfen also zur Erklärung der freien Willkür (als einer Thatsache des gemeinen Bewußtseyns) der Idee von absoluter Freiheit; ohne diese begreifen wir keine Freiheit der Wahl; mit ihr allein begreifen wir nicht, wie noch eine Wahl überhaupt in uns möglich, und warum das ursprüngliche Gesetz in uns nicht zur Nothwendigkeit geworden ist.

Hier müssen wir nun uns selbst erinnern, daß die Willkür, oder die Freiheit, uns für oder wider das Gesetz zu bestimmen, einzig und allein zur Erscheinung gehört, und daß wir daher den Begriff derselben gar nicht brauchen dürfen, um damit das Uebersinnliche in uns zu bestimmen oder zu definiren. Es muß erwiesen werden, daß wir uns des Uebersinnlichen in uns, d. h. der Freiheit, gar nicht bewußt werden können als durch Willkür, welche sonach, obgleich nicht zum Uebersinnlichen in uns, doch nothwendig zu unsrer Endlichkeit, d. h. zum Bewußtseyn des Uebersinnlichen gehört.

So nothwendig als es ist, daß wir für uns selbst endlich werden, so nothwendig ist es auch, daß die absolute Freiheit in uns als Willkür erscheine. Diese wird dadurch, daß sie bloß zu unsrer Endlichkeit gehört, und insofern Erscheinung ist, nicht sofort zu einem bloßen Schein[1]; denn sie gehört zu den nothwendigen Schranken unsrer Natur, über die wir ins Unendliche fort hinaus streben, ohne sie doch je völlig aufheben zu können; und so fällt von diesem sonst so dunkeln

[1] So wenig, als die ganze Geschichte unseres Geschlechts, die auch nur zur Endlichkeit gehört. — Sie beginnt mit dem Sündenfall, d. h. mit der ersten willkürlichen That, und endet mit dem Vernunftreich, d. h. wenn alle Willkür von der Erde verschwindet.

Punkt der praktischen Philosophie ein neuer Lichtstrahl auf unsern theoretischen Idealismus zurück, dessen Bedeutung jetzt erst ganz klar wird. Wir können jetzt gleichsam den transscendentalen Ort bestimmen, von wo aus das Intellektuale in uns ins Empirische übergeht. Mit der Einen Handlung, durch welche das Absolute in uns sich selbst zum Objekt (die Freiheit zur Willkür) wird, entfaltet sich auch ein ganzes System endlicher Vorstellungen, und zugleich das so tief in uns liegende Gefühl unsrer moralischen Endlichkeit, wodurch wir erst in der Außenwelt, als der Sphäre unsrer Endlichkeit, einheimisch werden. Wir verstehen die Tendenz nach dem Unendlichen, die unsern Geist in steter Unruhe erhält; denn die Endlichkeit ist nicht unser ursprünglicher Zustand, und diese ganze Endlichkeit ist nichts, was durch sich selbst bestünde. Wir sind endlich geworden, und wie könnten wir hoffen, diese Endlichkeit moralisch zu überwinden, wäre sie nicht moralisch entstanden? Es ist unsre eigne Endlichkeit, die uns die Welt endlich macht; aber schon jetzt ahnen wir, daß sie uns durch uns selbst unendlich wird, und daß dem erweiterten Organ auch eine erweiterte Welt sich aufschließen werde

* * *

Fassen wir jetzt alles zusammen, worüber wir einig geworden sind, so sind es folgende Sätze:

1. Vom absoluten Wollen geht das Gesetz aus. Der Wille, insofern er gesetzgebend, d. h. absolut ist, kann weder frei noch unfrei heißen, denn er drückt im Gesetze nur sich selbst aus.

2. Ohne absoluten, gesetzgebenden Willen wäre Freiheit eine Chimäre. Der Freiheit aber werden wir uns nicht bewußt als durch Willkür, d. h. durch die freie Wahl zwischen entgegengesetzten Maximen, die sich wechselseitig ausschließen und in einem und demselben Wollen zusammen nicht bestehen können.

3. Das Gesetz des absoluten Willens, insofern es zur Maxime werden soll, gelangt durch die Vernunft zur Willkür. Die Vernunft ist

und immer neue Gestirne den Weg zur Unendlichkeit bezeichnen werden (Zusatz der ersten Auflage).

nicht selbst das Uebersinnliche in uns, wohl aber, was das Uebersinnliche in uns ausspricht.

4. Die Willkür, als die Erscheinung des absoluten Willens, ist von diesem nicht dem Princip, sondern nur ihren Schranken nach verschieden, dadurch, daß ein positiv entgegengesetzter Wille ihr widerstrebt. Die Willkür also kann erklärt werden als der absolute Wille unter den Schranken der Endlichkeit.

5. Würde der absolute (reine) Wille nicht durch einen entgegengesetzten beschränkt, so könnte er seiner selbst, d. h. seiner Freiheit nicht bewußt werden; und umgekehrt: wäre der empirische Wille (dessen wir uns bewußt werden) vom absoluten nicht bloß seinen Schranken, sondern dem Princip nach verschieden, so gäbe es abermals kein Bewußtseyn der Freiheit in unserem empirischen Wollen.

6. Vom Standpunkt des Bewußtseyns angesehen, besteht die Freiheit des Willens in der Willkür, womit wir jetzt das Gesetz, jetzt das entgegengesetzte Princip in unsere Maxime aufnehmen, und eben diese Unmöglichkeit, uns den absoluten Willen anders vorzustellen, ist der Grund aller Endlichkeit.

7. Durch diesen Begriff der Willkür aber, als welcher bloß zu der Art und Weise gehört, wie wir uns selbst vorstellen, kann das Uebersinnliche in uns nicht definirt werden.

* * *

Den Satz 1 leugnet Reinhold, weil er auf dem Standpunkt des Bewußtseyns stehen bleibt und sich nicht zum absoluten Willen erhebt. Den Satz 2 behauptet Reinhold, und Kant lange vor ihm. In der Philosoph. Religionslehre S. 10 erklärt er ausdrücklich, das moralische Gesetz sey eine Triebfeder der Willkür, also ein Positives = a, mithin könne der Mangel der Uebereinstimmung der Willkür mit dem Gesetze (= o) nur als Folge von einer reell-entgegengesetzten Bestimmung der Willkür, = — a, d. h. durch eine böse Willkür, erklärt werden. Ueber den Satz 3 sind beide uneinig, weil sie mit dem Worte Vernunft verschiedene Begriffe verbinden. Den Satz 4 habe ich sonst so ausgedrückt: „daß die Causalität des empirischen Ich Causalität durch

Freiheit ist, verdankt sie ihrer Identität mit der absoluten, daß sie transscendentale Freiheit ist, nur ihrer Endlichkeit (besser: das Transscendentale ist das, was das Empirische in uns mit dem Absoluten, das Sinnliche mit dem Uebersinnlichen vermittelt); sie ist also im Princip, von dem sie ausgeht, absolute Freiheit, und wird nur erst, indem sie auf ihre Schranken stößt, transscendental, d. i. Freiheit eines empirischen Ichs. — Kant läßt sich auf diese Vermittlung des Sinnlichen und Uebersinnlichen durch das Transscendentale des Wollens nirgends ein, Reinhold behauptet ausdrücklich dasselbe: „es fällt mir nicht ein, sagt er, die Freiheit des Menschen als intelligibeln Wesens (durch die Willkür?) definiren zu wollen. Ich habe es bloß mit der Freiheit des menschlichen Willens zu thun; der Mensch ist mir weder intelligibles Wesen noch Sinnenwesen, sondern beides zugleich, und ich halte ihn auch nur für frei, weil und inwieferne er beides zugleich ist, während Kant ihn nur, inwieferne er intelligibles Wesen ist, für frei zu halten scheint"; — (nicht nur scheint, sondern wirklich hält, und zwar von seinem Gesichtspunkt aus mit Recht). Der Wille ist nur frei, insofern der Mensch intellektuell ist, aber diese Freiheit wird transscendental (und eine höhere scheint Reinhold nicht zu kennen), nur inwiefern er zugleich sinnlich ist. — „Das Subjekt der transscendentalen Vermögen ist zugleich das Subjekt der empirischen, wenn jenes Vermögen nicht transscendent, sondern transscendental, d. h. aufs Empirische sich a priori beziehend, seyn solle". — Diese Erklärung sagt gerade das, was oben der Satz 5 behauptet. — Ueber die beiden folgenden Sätze sind dem Bisherigen zufolge beide Philosophen einverstanden.

* * *

Ich schweige von allen den Folgerungen, die sich aus der Auflösung dieses scheinbaren Widerspruchs in Dingen, die die Menschheit am nächsten angehen, für die Nothwendigkeit eines philosophischen Princips machen lassen, das jenseits des Bewußtseyns liegt. Diese Folgerungen dringen sich jedem von uns selbst auf. Ich füge nur so viel hinzu: Eine Philosophie, deren erstes Princip das Geistige im Menschen,

d. h. dasjenige, was jenseits des Bewußtseyns liegt, zum Bewußtseyn hervorrufen will, muß nothwendig eine große Unverständlichkeit haben für diejenigen, welche dieses geistige Bewußtseyn nicht geübt und gestärkt haben, oder denen auch das Herrlichste, was sie in sich tragen, nur durch todte, anschauungslose Begriffe zu erscheinen pflegt. Das Unmittelbare, das in jedem ist, und an dessen ursprünglichem Anschauen das gleichfalls in jedem ist, aber nicht in jedem zum Bewußtseyn kommt) alle Gewißheit unsrer Erkenntniß hängt, wird keinem durch Worte, die von außen in ihn dringen, verständlich. Das Medium, wodurch Geister sich verstehen, ist nicht die umgebende Luft, sondern: die gemeinschaftliche Freiheit, deren Erschütterungen bis ins Innerste der Seele sich fortpflanzen. Wo der Geist eines Menschen nicht vom Bewußtseyn der Freiheit erfüllt ist, ist alle geistige Verbindung unterbrochen, nicht nur mit andern, sondern sogar mit ihm selbst; kein Wunder, daß er sich selbst ebenso gut als andern unverständlich bleibt, und in seiner fürchterlichen Einöde nur mit eiteln Worten sich ermüdet, denen kein freundlicher Wiederhall (aus eigner oder fremder Brust) antwortet.

Einem solchen unverständlich zu bleiben, ist Ruhm und Ehre vor Gott und Menschen [1].

Die Geschichte der Philosophie enthält Beispiele von Systemen, die mehrere Zeitalter hindurch räthselhaft geblieben sind. Ein Philosoph, dessen Principien alle diese Räthsel auflösen werden, urtheilt noch neuerdings von Leibniz, er sey wahrscheinlich der einzige Ueberzeugte in der Geschichte der Philosophie, der Einzige also, der im Grunde recht hatte. Diese Aeußerung ist merkwürdig, weil sie verräth, daß die Zeit, Leibnizen zu verstehen, gekommen ist. Denn, so wie er bisher verstanden ist, kann er nicht verstanden werden, wenn er im Grunde recht haben soll. Diese Sache verdient eine nähere Untersuchung.

[1] Barbarus huic ego sim, nec tali intelligar ulli, — Wunsch und Gebet, dessen man sich nicht erwehren kann (Zusatz der ersten Auflage).

Anhang zu der voranstehenden Abhandlung.

Ueber Postulate in der Philosophie.

Ich habe längst Gelegenheit gesucht, mich über diesen Gegenstand zu erklären; einiges kann hier beigebracht werden, das Uebrige wird sonst wo seine Stelle finden.

Der Ausdruck Postulat ist von der Mathematik entlehnt. In der Geometrie wird die ursprünglichste Construktion nicht demonstrirt, sondern postulirt. — Diese ursprünglichste (einfachste) Construktion im Raume ist der bewegte Punkt, oder die Linie. — Ob der Punkt nach einer und derselben Richtung bewegt wird, oder seine Richtung continuirlich ändert, ist damit noch nicht bestimmt[1]. Ist die Richtung des Punkts bestimmt, so ist sie es entweder durch einen Punkt außer ihm, und dann entsteht die gerade Linie (die keinen Raum einschließt), oder die Richtung des Punkts ist nicht bestimmt durch einen Punkt außer ihm, so muß er in sich selbst zurückfließen, d. h. es entsteht eine Kreislinie (die einen Raum einschließt). — Nimmt man die gerade Linie als positiv an, so ist die Kreislinie die Negation der geraden, d. h. eine Linie, die in keinem Punkt zur geraden ausschlägt, sondern continuirlich ihre Richtung ändert. Nimmt man aber die ursprüngliche Linie als unbegrenzt an, die gerade als schlechthin begrenzt, so wird die Kreislinie das Dritte aus beiden seyn, sie ist unbegrenzt und begrenzt zugleich: unbegrenzt durch einen Punkt außer ihr, begrenzt durch sich selbst.

Die Mathematik gibt also der Philosophie das Beispiel einer ursprünglichen Anschauung, von der jede Wissenschaft ausgehen muß, welche auf Evidenz Anspruch machen will. Sie fängt nicht von einem Grundsatz an, der demonstrirbar ist, sondern von dem Undemonstrirbaren, ursprünglich Anzuschauenden. Hier thut sich aber

[1] Die ursprüngliche Linie ist die unbegrenzte, oder der unendliche Raum selbst, in welchem, sofern er unbegrenzt ist, gar keine Richtung gedacht werden kann (Zusatz der ersten Auflage).

sogleich ein bedeutender Unterschied hervor. Die Philosophie hat mit Gegenständen des innern Sinns zu thun, und kann nicht wie die Mathematik jeder Construktion eine ihr entsprechende äußere Anschauung beigesellen. Nun muß aber die Philosophie, wenn sie evident werden soll, von der ursprünglichsten Construktion ausgehen; es fragt sich also, was die ursprünglichste Construktion für den innern Sinn sey.

Die Beantwortung dieser Frage hängt von der Richtung ab, die dem innern Sinne gegeben wird. In der Philosophie aber kann dem innern Sinn seine Richtung gar nicht durch einen äußern Gegenstand bestimmt werden. Die Linie ursprünglich zu construiren, kann ich genöthigt werden durch die Linie, die man auf Papier oder auf einer Tafel zieht. Dieser gezogene Strich ist freilich nicht die Linie selbst, sondern nur das Bild derselben; wir lernen die Linie nicht dadurch erst kennen, sondern umgekehrt wir halten diese auf der Tafel gezogene Linie an die ursprüngliche Linie (in der Einbildungskraft), sonst würden wir bei derselben nicht von aller Breite, Dicke u. s. w. abstrahiren. Aber diese Linie ist doch das sinnliche Bild der ursprünglichen Linie, und ein Mittel, diese ursprüngliche Anschauung in jedem zu erregen.

Es fragt sich also, ob es in der Philosophie irgend ein Mittel gebe, die Richtung des innern Sinns ebenso zu bestimmen, wie sie in der Mathematik durch äußere Darstellung bestimmt werden kann? Dem innern Sinn wird seine Richtung größtentheils nur durch Freiheit bestimmt. Das Bewußtseyn des einen erstreckt sich nur auf die angenehmen oder unangenehmen Empfindungen, die äußere Eindrücke in ihm verursachen; der andere erweitert seinen innern Sinn bis zum Bewußtseyn der Anschauung; ein dritter wird sich außer der Anschauung auch des Begriffs bewußt; ein vierter hat noch den Begriff des Begriffs; und so kann man mit Recht sagen, daß der eine mehr oder weniger innern Sinn habe als der andere. Dieses Mehr oder Weniger verräth schon, daß die Philosophie in ihren ersten Principien schon eine praktische Seite haben müsse. Ein solches Mehr oder Weniger gibt es in der Mathematik nicht. Sokrates (bei Plato) zeigt, daß man auch einen Sklaven bis zu verwickelten geometrischen Demonstrationen bringen kann. Sokrates zeichnet ihm die

Figuren in Sand. Die Kantianer könnten zwar auch, wie weiland einige Carteſianer, den Urſprung der Vorſtellungen nach ihrem Syſtem in Kupfer ſtechen laſſen, doch hat es noch keiner verſucht, und es würde zu nichts helfen. Einem Eſquimo oder Feuerländer müßte auch unſere allerpopulärſte Philoſophie ganz unverſtändlich ſeyn. Er hat nicht einmal dafür Sinn. So fehlt manchem, der unter uns ſich Philoſoph zu ſeyn dünkt, ganz und gar das philoſophiſche Organ: die Philoſophie iſt ihm ein Luftgebäude, etwa ſo wie dem Taubgeborenen die trefflichſte Theorie der Muſik, wenn er nicht wüßte oder nicht glaubte, daß andere Menſchen einen Sinn mehr haben, als er, als ein eitles Spiel mit Begriffen vorkommen müßte, das in ſich ſelbſt zwar Zuſammenhang haben mag, aber im Grunde ganz und gar keine Realität hat.

Es wird alſo in der Philoſophie gerade ſo vielerlei Principien geben, als es Grade der innern Anſchauungskraft gibt; der eine wird die Vorſtellung, der andere die urſprüngliche Syntheſis in den Kategorien, der dritte endlich[1] — das höchſte Gut zum Princip der Philoſophie machen. Mit all' dem iſt gar nichts ausgerichtet. Es muß für den innern Sinn etwas ſchlechthin Nöthigendes geben. Nöthigend aber für den innern Sinn iſt gar nichts als das Sollen. Das Poſtulat, von dem die Philoſophie ausgeht, müßte alſo etwa ein Objekt haben, deſſen ſich jeder wenigſtens bewußt ſeyn ſollte, wenn er es auch nicht iſt. Man müßte einem ſolchen erweiſen können, daß, wenn er dieſes Objekts nicht bewußt werden könne, ihm auch das urſprüngliche Sollen ganz und gar unverſtändlich ſeyn müſſe.

So zeigt ſich hier abermals, was in der voranſtehenden Abhandlung von einer andern Seite her erwieſen wurde, daß das erſte Princip der Philoſophie theoretiſch und praktiſch zugleich, d. h. ein Poſtulat ſeyn müſſe.

Denn ſetzen wir

Entweder, das Princip der Philoſophie ſey ein lediglich theoretiſcher Grundſatz, mit einem Worte, ein Lehrſatz (ein Satz, der ein

[1] ein empfindungs- und tugendreiches Genie (Zuſatz der erſten Auflage).

Daseyn aussagt, so ist ein solches Princip der gerade Weg zum Dogmatismus. Eine Wissenschaft aber, die ihrer Natur nach transscendental ist, muß in ihrem ersten Princip schon allen Empirismus ausschließen. Dieß thut z. B. die Geometrie, indem sie die ursprünglichste Construktion postulirt, und dadurch den Lehrling gleich anfangs erinnert, daß er in der ganzen Wissenschaft nur mit seinen eignen Construktionen zu thun habe. Die Linie, das Objekt dieser ursprünglichen Construktion, existirt nirgends außer dieser Construktion, sie ist nur diese Construktion selbst. Ebenso soll es in der Philosophie seyn; der Lehrling muß gleich anfangs in die transscendentale Denkart gleichsam versetzt werden. Also muß schon das erste Princip seine eigne Construktion seyn, die man von ihm fordert (ihm selbst überläßt), damit er so von Anfang an lerne, daß, was ihm durch Construktion entsteht, außer dieser Construktion nichts sey, und überhaupt nur sey, inwiefern er construirt. Durch die Revolution also, welche die Philosophie in unsern Tagen durch Einführung transscendentaler Principien erfahren hat, ist sie zuerst der Mathematik näher gebracht worden; die Methode, die sie von nun an befolgt, ist keine andere, als die, welche in der Mathematik längst mit so großem Glück befolgt worden ist, nämlich sich bloß mit ursprünglichen Construktionen zu beschäftigen, keinen Realsatz analytisch, sondern synthetisch (als durch Synthesis entstanden) zu behandeln; die neue Ansicht der Dinge, als bloßer Erscheinungen, ist die wahrhaft mathematische Ansicht, und man kann jetzt allerdings zeigen, daß und inwiefern die Philosophie der mathematischen Evidenz fähig ist; sie ist evident für jeden, der das Organ dazu hat (dem das innere Construktionsvermögen nicht abgeht), gerade so wie die Mathematik, die auch nicht durch die Figuren, in Kupfer gestochen, oder durch das Ansehen allein, sondern durch ein inneres Organ (die Einbildungskraft) verständlich wird.

Oder setzen wir, das Princip der Philosophie sey ein lediglich praktisches, so ist es kein Postulat mehr, sondern ein Imperativ. Ein praktisches Postulat ist eine Contradictio in adjecto. In der Moral gibt es, sofern sie formal ist, nur Gebote; diese auf die

Erfahrung angewandt, werden Aufgaben, aber nothwendige Aufgaben, die jeder so gut lösen soll, als er kann.

Wenn also das Princip der Philosophie weder bloß theoretisch noch bloß praktisch seyn kann, so muß es beides zugleich seyn. Beides aber ist vereinigt im Begriff des Postulats, es ist theoretisch, weil es eine ursprüngliche Construktion fordert, praktisch, weil es (als ein Postulat der Philosophie) seine zwingende Kraft (für den innern Sinn) nur von der praktischen Philosophie entlehnen kann. Also ist das Princip der Philosophie nothwendig ein Postulat.

Es fragt sich, was das Objekt desselben seyn werde. Die Antwort ist: die ursprünglichste Construktion für den innern Sinn. Nun ist das Objekt des innern Sinns überhaupt das Ich in seinem Denken, Vorstellen, Wollen u. s. w. Die ursprünglichste Construktion für den innern Sinn müßte also diejenige seyn, wodurch das Ich selbst erst entsteht. (Kant sagt: der analytischen Einheit des Bewußtseyns muß eine synthetische vorangehen. Von dieser eben ist hier die Rede. Jener Satz steht noch unerklärt und unverstanden da, obgleich er den Kern der Kantischen Philosophie enthält). Das Postulat der Philosophie also ist kein anderes als dieses: sich ursprünglich — nicht im Denken, nicht im Wollen, sondern ursprünglich — im ersten Entstehen — anzuschauen, und etwas anderes kann auch Hr. Beck nicht wollen, dessen Postulat, ursprünglich vorzustellen, wenn es nicht ganz leer seyn soll, doch nichts anderes heißen kann als: werde deiner selbst in deiner ursprünglichen Thätigkeit bewußt!

Durch diese ursprüngliche Construktion also entsteht dem Philosophen allerdings ein Produkt (das Ich); aber dieses Produkt ist außer dieser Construktion nirgends vorhanden, gerade so wie in der Geometrie die postulirte Linie, die auch nur insofern ist, inwiefern sie ursprünglich construirt wird, und außer der Construktion nichts ist. Nur ist hier ein großer Unterschied, daß das Ich im ursprünglichen Handeln nicht nur das Construirte, sondern auch das Construirende ist, wodurch es eben zum Ich, d. h. zu einem über alles Objektive erhabenen Princip wird. — Hier haben wir nun die analytische Einheit des

Selbstbewußtseyns (Ich = Ich) aus der synthetischen abgeleitet, die ihr vorangeht, und in der That nichts anderes bedeutet, als daß das Ich ursprünglich die Construktion von sich selbst ist. Der Satz Ich = Ich also, in dem Sinne, in welchem er gewöhnlich genommen wird, ist nicht einmal das Princip der Philosophie.

Insofern nun durch jene ursprüngliche Construktion allerdings ein Produkt (das Ich) entsteht, kann man das Entstandenseyn dieses Produkts auch in einem Grundsatze (etwa: Ich bin!) ausdrücken, und so hat auch die neueste Philosophie von einem obersten Grundsatz der Philosophie gesprochen, obgleich es dem Geiste derselben e diametro zuwider ist, als Princip der Philosophie einen Grundsatz aufzustellen, der ein Daseyn aussagt. Daß man das absolute Seyn vom Daseyn unterschied, half sehr wenig, indem der größte Theil bei jenem Ausdruck an ein Ding an sich dachte, man mochte sich auch verwahren wie man wollte.

Von einem obersten Grundsatz der Philosophie sprechen, war nur so lange gut, als es keine Mißverständnisse veranlaßte. Wenn aber die angeblichen Beurtheiler dieser Philosophie jenen Satz für einen analytischen nahmen, der sich von selbst verstünde, und gar nichts synthetisches (keinen Gehalt) in sich hätte, so war es Zeit, ihnen zu sagen, daß für sie jener Grundsatz ein Postulat sey, dessen Sinn und Gehalt gar nicht anders, als durch die in ihm ausgedrückte ursprüngliche Construktion (Syntheſis) selbst verstanden werden könne. — So war es aber. Alle öffentlichen Beurtheilungen versicherten fast einmüthig, daß jener Satz, den man an die Spitze der Philosophie stellen wolle, völlig gehaltlos sey. Einige, mit denen die philosophische Weisheit einst aussterben wird, glaubten diese Philosophie durch eine naive Frage zu entkräften, was denn jenes Ich sey, wovon sie spreche, sie sollte das erst erklären u. s. w. — Ihr klugen Leute, hätte man ihnen antworten mögen, wenn die Geometrie die Linie postulirt, erklärt sie euch etwa, was die Linie sey? — Wozu alsdann das Postuliren? Das ist ja eben, was sie will; ihr sollt erfahren, was die Linie sey, dadurch, daß ihr sie construirt. So unsere Philosophie. Wir postuliren

das Ich. Auf die Frage: was es sey, wollen wir, daß ihr euch selbst antwortet. Die Antwort ist das Ich selbst; das in Euch entstehen, durch Euch construirt werden soll. Es ist nicht an irgend einem Ort außer euch, auf den man mit Fingern zeigen könnte. Construirt es und ihr werdet wissen, was es ist, denn es ist gar nichts anderes, als was ihr construirt. — Nicht mit diesen Worten, aber mit ähnlichen, antwortete ich einem Kritiker, der auch jenen Grundsatz als den Knäuel ansah, wovon man die Philosophie abwinden wolle[1]. Dieß war kein Wunder nach den Begriffen, die über das Wesen eines ersten Grundsatzes in der Philosophie allgemein verbreitet worden waren. Auch erklärte er offenherzig, daß ihm das Ich ganz und gar nichts sey; was ich ihm gerne glaubte. Hierauf erklärte ich: es ist von keinem Reinholdischen Grundsatz die Rede, die Philosophie soll überhaupt von keinem Grundsatze ausgehn; jenes Princip ist in Bezug auf dich, der es beurtheilen will, ein Postulat, das du nicht verstehen lernst, dadurch, daß du es, ohne dich dabei zu rühren, schwarz auf weiß siehst. Durch den Strich an der Tafel lernst du nicht die Linie verstehen, sondern umgekehrt durch die Linie den Strich. So erfährst du, was das Ich sey, nicht durch den Grundsatz, sondern umgekehrt, was der Grundsatz bedeute, muß dir das Ich in dir sagen u. s. w. Wundershalber muß ich doch erzählen, welche Fata diese unbedeutende Erklärung (einer Sache, die sich eigentlich von selbst versteht) gehabt hat. Einige gute Freunde wünschten mir Glück, daß ich die dürren Haiden der Spekulation verlassen habe[2]. Neuerdings aber ist ein Anderer[3] über dieses Unterfangen (als Princip der Philosophie ein Postulat aufzustellen) höchlich verwundert, nicht etwa, als ob es etwas an sich Verwunderliches wäre, sondern — weil der Verfasser ein Freund der Wissenschaftslehre

[1] oder als den Spinnenleib, woraus die Fäden dieses neuen Gewebes analytisch hervorgehen sollten. Zusatz der ersten Auflage.

[2] und jetzt ohne Zweifel die wasserreichen Triften ihrer Moralphilosophie bearbeiten werde. (Zusatz der ersten Auflage.)

[3] Der mir unbekannte Verfasser der Apologie ꝛc., welche im 7ten Hefte des Philosophischen Journals (1797) zu lesen ist.

sey!![1] Fängt denn also das Buchstabenwesen auch hier schon an? Ueberdieß würde dieser glaubwürdige Zeuge ohne allen Zweifel von dem Urheber der Wissenschaftslehre selbst es hören können, daß, wenn er von einem obersten Grundsatz der Philosophie gesprochen hat, er denselben doch nicht anders, als wie ein Postulat angesehen wissen wolle[2].

Soll ich vermuthen, woher das Mißverständniß rührt? — Diese guten Freunde haben bei Kant von Postulaten der praktischen Vernunft gelesen. Andere gibt es nun nicht für sie. Es ist zu wünschen, daß sie nicht einmal über einen Euklid kommen, sonst möchten sie beweisen, daß dieser bereits die Geometrie sogar auf den Primat der praktischen Vernunft gegründet habe. — Was übrigens jene Postulate der praktischen Vernunft selbst betrifft, so werden sie, denke ich, ihre Rolle in der Philosophie am längsten gespielt haben. Postulat bedeutet die Forderung einer ursprünglichen (transscendentalen) Construktion. Gott aber und Unsterblichkeit sind keine Gegenstände einer ursprünglichen Construktion. In der praktischen Philosophie gibt es nur Gebote. Diese, insofern ihr Objekt unendlich ist, und in einer empirischen Unendlichkeit, unter empirischen Bedingungen realisirt werden soll, werden zu Aufgaben, und zwar zu unendlichen Aufgaben. Sie deßhalb Postulate nennen, ist nicht viel besser, als wenn man unendliche Aufgaben in der Mathematik so nennen wollte. — Jede Irrationalzahl in der Mathematik bedeutet eigentlich nichts, als die Aufgabe, sich dieser Zahl ins Unendliche fort anzunähern. Deßwegen aber leugnen, daß z. B. $\sqrt{3}$ eine wirkliche Zahl sey, ist widersinnig, sie ist nur eine Zahl, die in der

[1] Da mir Postulat gerade ebendasselbe heißt, was der Apologist unter einem Princip meint, das theoretisch und praktisch zugleich seyn soll (man vergleiche was ich im voranstehenden Aufsatz darüber gesagt habe), so kann der Grund seines Anstoßes nur darin liegen, daß er das Wort Postulat — in der Wissenschaftslehre nicht gelesen hat.

[2] — Ich weiß das, weil es so seyn muß und nicht anders seyn kann. (Zusatz der ersten Auflage.)

Unendlichkeit liegt. So sind in der Philosophie Gott und Unsterblichkeit unendliche Aufgaben. Deßwegen aber, weil ihr Objekt in keiner Zeit erreichbar ist (durch keine Einheit oder Theile einer Einheit gemessen werden kann), ihnen alle Realität absprechen, ist widersinnig, da dieses Objekt allerdings in der Zeit, nur in einer unendlichen Zeit, liegt, jede mögliche Gegenwart aber selbst als zu dieser Unendlichkeit gehörig betrachtet werden muß. Was an jenen unendlichen Größen rational ist, d. h. was wir davon verstehen (ermessen) können, liegt in jeder Gegenwart, was daran irrational ist allein (was nicht zum gegenwärtigen praktischen Vernunftgebrauch gehört), liegt in der Unendlichkeit.

Aus der

Allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur

im Philosophischen Journal von den Jahren 1797 und 1798[1].

A.

Bekanntlich hat die königl. preußische Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1795 die Preisfrage aufgestellt: Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht? Die Akademie hat den Preis unter die drei Schriften der Herren Schwab, Reinhold und Abicht vertheilt. Das Interesse der Frage ist so einleuchtend, als die Schwierigkeiten der Beantwortung. Man konnte gar leicht zum voraus erwarten, daß ein Leibnizianer am Ende seiner Untersuchungen zu seinem Wolffschen Katechismus (S. 146) zurückkehren, ein Kantianer aber seine eigenen Arbeiten als die Krone der bisherigen Philosophie darstellen werde. Kaum war es möglich, bei dem damals, so wie jetzt, noch unentschiedenen Streit der verschiedenen Systeme eine parteilose Antwort zu hoffen.

[1] Die anderen unter obigem Titel im Philosophischen Journal erschienenen Artikel sind, wie bereits (S. 345) bemerkt worden, sofern sie idealistischen Inhalts sind, in den Abhandlungen zur Erläuterung der Wissenschaftslehre enthalten. Der zunächst folgende Artikel (A) stand ursprünglich in der Reihe der ebengenannten Artikel idealistischen Inhalts, von denen er aber bei der späteren Redaktion zum Zweck ihrer Aufnahme in den ersten Band philosophischer Schriften (1809) ausgeschlossen wurde, da er unter die Kategorie von idealistischen Abhandlungen nicht zu subsumiren war. D. H.

Man kann in Beantwortung einer solchen Frage auf doppelte Weise unparteiisch seyn. Entweder man ist ein demüthiger Philosoph, man begibt sich zum voraus, soviel möglich, aller hohen Ideale von Philosophie, ist gegen alle Versuche, eine bestimmte Philosophie weiter zu bringen, gleich tolerant und gleich intolerant und erwartet von der Philosophie überhaupt so wenig, daß am Ende das Verdienst jedes einzelnen Systems gleich groß und gleich klein erscheint.

Oder man ist unparteiisch gegen jedes philosophische System, weil man sie alle zusammen als Annäherungen zu einem gemeinschaftlichen Ideal betrachtet, weil man in allen dieselbe Vernunft, dieselben Probleme, dieselben Keime eines künftigen Systems erblickt, das, über alle Parteien und einzelne Systeme erhaben, einst vielleicht ihnen allen den überraschenden Beweis liefern wird, daß sie alle insgesammt gleich Recht und gleich Unrecht hatten, gleich wahr und gleich falsch waren. Der Verfasser bekennt, daß er die philosophische Unparteilichkeit der ersten Art in Herrn Schwabs, die der andern in Herrn Reinholds Preisschrift bemerkt zu haben glaubt. Da es ihm unmöglich war, die Schrift des Herrn Abicht zu lesen, so bleibt ihm nichts übrig, als jenes Urtheil zu beweisen.

„Wenn etwa," sagt Herr Schwab (S. 5), „in Griechenland irgend ein Weiser die Frage vorgelegt hätte, welche Fortschritte die Philosophie seit Sokrates gemacht habe, so würden ohne Zweifel die Anhänger der verschiedenen Sekten, jeder ausschließungsweise zum Vortheil seiner Schule, geantwortet haben. Aber unbefangene Weisen, Philosophen, die ihre Wissenschaft aus einem höheren Standpunkte, als ihrem Lehrstuhl, übersehen, Selbstdenker, die die Kräfte des menschlichen Geistes kennen, weil sie die Anstrengungen der scharfsinnigsten Köpfe getheilt haben: solche Männer würden dadurch vielleicht zu Betrachtungen veranlaßt worden seyn, wobei die Philosophie und die Wahrheit gewonnen hätten." Die Griechen nennt Hr. S., weil er sie kurz vorher in Ansehung ihres Hangs zu spekulativen Untersuchungen und des beinahe ununterbrochenen Interesses an philosophischen Nachforschungen mit den Deutschen verglichen hatte. „Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten des Nationalgenies der Deutschen," so fängt Hr. S. seine Abhandlung an, „daß sie den metaphysischen Spekulationen

in einer Periode noch nachhangen, in der die andern Nationen von Europa darauf beinahe ganz Verzicht gethan haben." Es war sehr gut, darüber etwas zu sagen, da man eben jetzt dieselbe Bemerkung sehr häufig hören kann, besonders von solchen, die ihre eigenen Gründe haben, der Philosophie nicht hold zu seyn, und die es nicht müde werden, ihre Nation mit alten und neuen Völkern zu ihrem Nachtheil zu vergleichen, damit ja der Hang zur Nachahmung und das Mißtrauen in ihre eigenen Kräfte unter ihr nicht aussterbe. Es ist so befremdend nicht, daß die Deutschen, welche seit langer Zeit ihr Vaterland nur zum Theater hergaben, auf welchem andere Nationen ihre Rolle spielten, um sich für die Unthätigkeit, zu der sie verdammt sind, zu entschädigen, wenigstens das Vergnügen des Urtheils und der Untersuchung nach Principien sich vorbehalten haben.

Doch wollen wir von den Griechen nicht zu laut werden. Die Erinnerung an das, was Philosophie bei ihnen war und was sie bei uns ist, liegt gar zu nahe. Auch die Philosophie ist unter uns ein Gegenstand der Gelehrsamkeit geworden, und das große Publikum, das sich von Zeit zu Zeit für Philosophie interessirt hat, hat sich immer mehr an den Buchstaben als an den Geist gehalten. So ist es der Leibnizischen Philosophie ergangen, die vielleicht mehr als jede andere ihren Geist und ihre Buchstaben hat. Es ist eine große Frage, ob Leibnizens Philosophie nicht noch jetzt für den größern Theil unserer philosophischen Gelehrten verschlossen ist. Man muß es bedauern, daß ein so großer Verehrer Leibnizens, als Hr. S. ist, uns so wenig von dem Geiste seiner Philosophie mitgetheilt hat. In der That, wenn der materielle Gewinn, den die Philosophie durch Leibniz machte, vorzüglich in der Aufstellung des Princips der Identität und des Widerspruchs, des Princips vom zureichenden Grunde u. s. w. besteht, so ist der Gewinn sehr gering; und es lautet wirklich sonderbar, wenn Hr. S. sagt, den Grundsatz des Widerspruchs finde man schon bei Aristoteles (S. 10). Wo findet man diesen und andere Grundsätze nicht, und welchen Gewinn hat die Philosophie von der Aufstellung dieser Principien gehabt? Daß aber Leibniz durch die beiden Grundsätze der Identität und des Widerspruchs vom zureichenden Grunde die Methode der Philosophie überhaupt und insofern

den Gang des menschlichen Wissens allgemein verzeichnete, daß er damit selbst den Grund zu den nachherigen Untersuchungen über die Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse legte, war materialer sowohl als formaler Gewinn. Ueberhaupt ist der Satz des Hrn. S., die Philosophie könne entweder in materialer, oder in formaler Rücksicht gewinnen, so wie er hier ausgedrückt ist, nicht ganz richtig. Die Philosophie als Wissenschaft kann weder material gewinnen, ohne zugleich formal, noch formal, ohne zugleich material zu gewinnen, und ebendarin besteht das große Verdienst Leibnizens, daß die bewundernswürdigen Ideen, mit denen er das menschliche Wissen bereicherte, zugleich für alle übrigen Wissenschaften einen neuen Gang vorzeichnen konnten, wenn nicht unter seinen nächsten Nachfolgern schon sein Geist verloren ging. Auch ist es zu verwundern, wie es Hr. S. jetzt noch Mendelssohn nachsagen mag, Leibniz habe die prästabilirte Harmonie aus Spinoza genommen[1]. Ebensogut könnte man sagen, er hätte sie aus Des Cartes genommen.

Diese Manier, die philosophischen Systeme nicht nach ihrem Geist im Ganzen, sondern nach dem Buchstaben ihrer einzelnen Grundsätze zu beurtheilen, herrscht beinahe durchgängig in dieser Schrift des Hrn. S. Auf diese Art verliert freilich die Geschichte der Philosophie ihr eigentliches Interesse und es ist leicht, unparteiisch zu seyn. Denn solange man beim Buchstaben und den Formeln der Systeme stehen bleibt, so sieht man in den Widersprüchen der verschiedenen Lehrgebäude in der That nichts als eine Reihe unnützer und bemitleidenswerther Streitigkeiten über Worte und sinnlose Begriffe und wird daher geneigt, gegen Philosophie überhaupt, als bloße Schulwissenschaft, vornehm zu thun und so die verschiedensten und widersprechendsten Meinungen in ein vollkommenes Gleichgewicht des Verdienstes zu setzen. Geht man aber auf den Geist der verschiedenen Systeme zurück, so sieht man bald, daß die ächten Philosophen im Grunde von jeher unter sich ebenso einig, und doch dabei (jeder Einzelne) so original waren, als es den Mathematikern nie möglich ist, daß von jeher nur Buchstabenphilosophen, oder

[1] Vgl. Jacobi über die Lehre Spinozas, Beilage VI; vorzüglich die eigene Erklärung Leibnizens S. 364.

Philosophen von Geist und Philosophen ohne Geist miteinander uneins waren, daß, so schneidend und absprechend auch dieses Urtheil scheinen mag, im letztern Falle nie über einzelne Sätze, sondern darüber gestritten wurde, wem von beiden überhaupt Philosophie und philosophisches Talent zukomme; woraus denn auch klar wird, daß in beiden Fällen die Verschiedenheit der Meinungen nie aufhören kann, in jenem nicht, weil keiner von beiden Parteien sich selbst versteht, in diesem nicht, weil es dem einen immer am Organ fehlt, wodurch ihm der andere verständlich werden könnte. Nichts charakterisirt so sehr den genialischen Geist Leibnizens, als die S. 13 angeführte Stelle: „Ich habe über das Alte und Neue genug nachgedacht und gefunden, daß fast alle angenommenen Meinungen eines guten Sinnes empfänglich sind" u. s. w. Zu einem solchen Resultat aber gelangt man nicht durch chronologische Aufzählung verschiedener Meinungen. Man muß Leibnizens „perspektivischen Mittelpunkt" gefunden haben, von wo aus das Chaos verschiedener Meinungen, das von jedem andern Standpunkte aus ganz verworren erscheint, Regelmäßigkeit und Uebereinstimmung zeigt. Um zu finden, was Leibniz fand, daß, was an den widersprechendsten Systemen nur wirklich philosophisch ist, auch wahr sey, muß man die Idee eines allgemeinen Systems vor Augen haben, das allen einzelnen Systemen, so entgegengesetzt sie auch seyn mögen, im System des menschlichen Wissens selbst Zusammenhang und Nothwendigkeit gibt. Ein solches umfassendes System erst kann die Verbindlichkeit erfüllen, das streitende Interesse aller übrigen zu vereinigen, zu beweisen, daß keines derselben, so sehr es auch dem gemeinen Verstande zu widerstreiten scheint, etwas wirklich Sinnloses verlangt hat, daß also auf jede mögliche Frage in der Philosophie auch eine allgemeine Antwort möglich ist. Denn es zeigt sich, daß die Vernunft keine Frage aufwerfen kann, die nicht vorher schon in ihr selbst beantwortet wäre. — So wie aus einem Keime nichts sich entwickelt, was nicht vorher in ihm vereinigt war, so kann in der Philosophie nichts (durch Analysis) entstehen, was nicht vorher im menschlichen Geiste selbst (der ursprünglichsten Synthesis) vorhanden war. Darum durchdringt alle einzelnen Systeme, die nur diesen Namen verdienen, ein

gemeinschaftlicher, regierender Geist; jedes einzelne System ist nur durch Abweichung von dem allgemeinen Urbild möglich, dem sich alle insgesammt mehr oder weniger annähern. Dieses allgemeine System aber ist nicht eine abwärts laufende Kette, wo ins Unendliche fort Glied an Glied hängt, sondern eine Organisation, in welcher jedes einzelne Glied in Bezug auf jedes andere wechselseitig Grund und Folge, Mittel und Zweck ist. Also ist auch aller Fortschritt in der Philosophie nur ein Fortschritt durch Entwickelung; jedes einzelne System, das diesen Namen verdient, kann als ein Keim betrachtet werden, der langsam und allmählich zwar, aber unaufhaltsam und nach allen Richtungen hin in den mannichfaltigsten Entwickelungen sich fortbildet. Wer einmal für die Geschichte der Philosophie einen solchen Mittelpunkt gefunden hat, ist allein fähig, sie wahr und der Würde des menschlichen Geistes gemäß zu beschreiben.

In einer solchen Geschichte der Philosophie muß es dann freilich als Gesetz gelten, daß nur Originalgeister in ihr eine Stelle finden, diejenigen, die in der Philosophie von Grund aus gingen, keiner, der nur das Taglöhnergeschäft übernahm, vorgefaßten Meinungen neue Beweise, alten Irrthümern durch philosophische Künsteleien neues Ansehen zu geben. Auch versteht es sich von selbst, daß von einer solchen Geschichte ausgeschlossen ist jede sogenannte Philosophie, die durch regellose Anhäufung von außen, theilweise entstanden, nicht durch ein inneres Princip, von innen heraus, organisch gebildet worden ist. Allerdings zwar muß es in der menschlichen Vernunft selbst einen Punkt geben, der alle Enden unseres Wissens vereinigt zusammenfaßt. Aber dieser Punkt wird nicht durch willkürliche Coalitionen gefunden, die ihren Ursprung nur der Ideenassociation, der Convenienz oder der Laune eines Lehrers verdanken; denn dadurch entstehen bloße Rhapsodieen, in welchen zwar die verschiedensten Lehrbegriffe älterer und neuerer Philosophen ohne Streit, aber auch ohne Eintracht (S. 174) — denn sie widerstreiten sich nur, inwiefern sie alle Ein gemeinschaftlicher Punkt vereinigt, und umgekehrt — neben einander gestellt werden.

Das System also, das zum Mittelpunkt einer Geschichte der Philosophie dienen soll, muß selbst einer Entwickelung fähig seyn. In ihm muß

ein organisirender Geist herrschen. Wie erwünscht mußte in dieser Rücksicht einem philosophischen Kopf die Aufgabe der Akademie seyn, zu zeigen, was indeß aus dem Leibnizischen Systeme geworden sey — einem System, das bis jetzt in Rücksicht auf die Fruchtbarkeit seiner Ideen, die einer wahrhaft unendlichen Entwickelung fähig sind, das einzige seiner Art war. — Hr. S. wollte diesen Vortheil, wie es scheint, nicht benutzen. Denn, da es von ihm nicht zu erwarten war, daß er die Geschichte unserer Philosophie (so dürfen wir doch wohl die Leibnizische heißen, die, unter uns erfunden, von uns allein ganz verstanden wurde) aus dem engen Gesichtspunkt des philosophischen Lehrstuhls betrachten werde, so konnte man desto eher erwarten, er werde jene Aufgabe wenigstens aus dem Gesichtspunkt des Philosophen beantworten.

Tolerant ist freilich der S. 17 aufgestellte Satz: „daß in einer Metaphysik alles so streng bewiesen und über alle Zweifel erhaben sey, daran liegt am Ende so viel nicht." Man begreift nun, warum Wolf die Monadenlehre nur halb und halb annehmen (daf.) und dabei doch der Mann seyn konnte, der Leibnizens Philosophie in ein System brachte. Andere freilich sind überzeugt, daß in der Monadologie eigentlich das Unterscheidende der ganzen Leibnizischen Philosophie liegt und daß diese Lehre zu ihrem Geist und Wesen so nothwendig gehört, als das Ἓν καὶ πᾶν zu der Lehre des Spinoza.

Besonders erbaulich ist es auch in einer Geschichte der Fortschritte der Philosophie zu lesen, wie besonders glücklich die Wolffsche Philosophie von einem Reinbeck, Canz, Carpzov u. a. auf die Theologie und zur Bestätigung des theologischen Lehrbegriffs angewandt worden sey. Mir dünkt, so etwas gehört eher in die Geschichte der Rückschritte der Philosophie, als in die ihrer Fortschritte. — Man erstaunt, wenn der Philosophie des Theologen Crusius, die weder der Menschheit noch irgend einer Wissenschaft Vortheil, noch irgend eine neue Wahrheit in Umlauf gebracht hat, mehrere Seiten eingeräumt sind, während Baumgartens Verdienst, der Philosophie ein neues Gebiet (das der Metaphysik des Schönen) errungen zu haben, kaum im Vorbeigehen erwähnt wird.

Aus ebendiesen toleranten Principien erklärt es sich, daß S. 38 die Literaturbriefe als ein Werk, das auch in der Philosophie Epoche machte, genannt werden. Daß das Zeitalter der Literaturbriefe das Zeitalter einer Menge verunglückter, längst vergessener Schöngeister war, und daß dieser Schriftstellerpöbel so streng wie möglich behandelt wurde, konnte doch auf die Fortschritte der Metaphysik nur sehr mittelbaren Einfluß haben. Denn was die philosophischen Recensionen in jenem Werke betrifft, so zeichnen sie sich größtentheils durch nichts so sehr aus als durch den vornehmen Ton, den sie gegen Schriften annehmen, welche über ihrem Horizont sind; man lese z. B. die Kritik über Kants Einzigmöglichen Beweisgrund des Daseyns Gottes, oder Abbts wahrhaft bemitleidenswerthe Recension über den Ploucquetschen Calcul. Das Urtheil über Abbt S. 59 ist bei weitem noch nicht strenge genug. Die S. 40 genannte freundschaftliche Correspondenz (die Nicolai nach seinem Princip: lucri bonus odor ex re qualibet nach Abbts Tode herausgab) ist ein trauriges Denkmal literarischer Plattheit und der Puerilität dieses frühzeitig verdorbenen Schriftstellers, mit der er sich selbst vor Sokrates-Mendelssohn blicken lassen durfte.

Ob in eine Geschichte der Fortschritte, welche die Philosophie als Wissenschaft gemacht hat, auch der Name Mendelssohn gehörte, bleibt sehr zweifelhaft, so gerne man auch zugibt, daß er sich um die Darstellung manches Wolfschen Lehrsatzes großes Verdienst erworben hat, und daß, wie Hr. S. sagt, in seinen Schriften alles Licht ist. Wo aber alles Licht ist, ist im Grunde kein Licht, denn dieses Element wird nur an reellen Dingen sichtbar. Auch ist bekannt, daß es nur die Oberfläche der Dinge beleuchtet. — Deutlich zu seyn, ist in der Philosophie kein Verdienst, wofern die Rede nicht mit der Deutlichkeit Tiefe des Sinns vereinigt. Diese aber erreicht man in philosophischen Dingen nicht durch noch so große Uebung und Anstrengung; dazu gehört ein Talent, das nur die Natur verleiht, das sie z. B. Lessing verliehen und Mendelssohn, wie es scheint, versagt hatte. Aus der Geschichte des Lessingschen Spinozismus wenigstens erhellt so viel, daß in Ms. Seele keine Ahnung von dem kam, was Lessing in philosophischer

Rücksicht war, daß also auch ihre philosophischen Talente nicht nur dem Grade nach, sondern specifisch verschieden waren. Es ist zu verwundern, daß Hr. S. bei seiner sonstigen Genauigkeit jene Geschichte so gut wie übergeht. Sie ist doppelt merkwürdig, nicht nur Lessings und seiner Freunde wegen, sondern auch weil sie die Veranlassung war, bei welcher die Philosophie eines Geistes bekannt wurde, welchen zu würdigen und auszulegen erst das heranwachsende Geschlecht ganz fähig seyn wird. Die Schriften, in welchen jene Geschichte enthalten ist, haben trotz der Mittel, die man anwandte, ihren Verfasser zum Schweigen zu bringen, bereits ihre Nachwelt gefunden.

B.[1]

In den früheren Artikeln habe ich untersucht, ob eine Philosophie der Erfahrung überhaupt möglich sey. Ich werde jetzt vom Allgemeinen zum Einzelnen herabsteigen, und, damit zu den allgemeinen Bestimmungen allmählich die besondern hinzukommen, dieselbe Untersuchung in Ansehung der einzelnen Bestandtheile der Erfahrung unternehmen. Die Resultate der Untersuchung werden diese Blätter enthalten. Nur einige allgemeine Betrachtungen noch achte ich nützlich vorauszuschicken.

I.

Was man weiß, muß man ganz und durchein wissen; es giebt kein halbes Wissen, oder vielmehr ein halbes Wissen ist gar kein Wissen. Von diesem Satze muß man sich überzeugt, sich mit ihm gleichsam durchdrungen haben, um mit Erfolg an einer reellen Erweiterung der Wissenschaften zu arbeiten oder auch nur verstehen und beurtheilen zu können, was andere in dieser Rücksicht unternehmen oder unternommen haben.

[1] Dieser Artikel schließt sich in der „Uebersicht" im Philosophischen Journal unmittelbar an die in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus zusammengefaßten Artikel an. D. H.

Wer nur diesen Satz fest ins Auge gefaßt hat, wird ohne Bedenken auch die Folge davon zugeben, nämlich, daß wir ganz und durchein nichts wissen können, als was durch dieses Wissen selbst erst zu Stande kommt, d. h. nur, was eine lediglich ideale Existenz hat. Wem dieß nicht deutlich ist, erinnere sich an die Mathematik und frage sich, welcher Eigenheit sie wohl den alten Ruhm der Gewißheit und der Evidenz zu verdanken habe, und er wird von selbst finden, daß es einzig und allein die Idealität ihrer Objekte ist, was ihr den Rang über alle andere Wissenschaften gegeben hat. Dagegen blicke er in das wilde Chaos metaphysischer Streitigkeiten, die von jeher geführt wurden, ohne je ein Ende zu erreichen, und die, unzähligemal niedergeschlagen, gleich einer vielköpfigen Hyder immer wieder aufleben. Darauf überlege er, was er wohl, wenn es ihm darum zu thun wäre, jenen Streitigkeiten auf immer ein Ende zu machen, am ehesten versuchen müßte; und er wird ohne Bedenken sich selbst antworten: die Methode der Mathematik allgemein zu machen[1].

Nichts anders aber, als ein solcher Versuch ist es, was man neuerdings in der Philosophie unternommen hat. Ein solcher Versuch ist nicht etwa nur möglich, er ist bereits angestellt. Wie es vor demselben in der Philosophie ausgesehen, ist bekannt; — (der Syncretismus von idealistischer und realistischer Philosophie war der übel verhüllteste Scepticismus, es bedurfte nur eines Aenesidemus, um ihn in seiner ganzen Blöße darzustellen); — wie es nach demselben aussehen wird, wird künftig die Geschichte der Philosophie (die von diesem Augenblick an als beschlossen anzusehen ist), erzählen.

Das negative Verdienst dieses Versuchs (den Janustempel in der Philosophie geschlossen zu haben), ist das geringste. Indem man nur den metaphysischen Frieden erringen wollte, hat man, wie es immer

[1] Ich brauche wohl nicht zu erinnern, daß hier nicht von der mathematischen Methode, wie man gewöhnlich redet, d. h. von einer Nachäffung der bloßen äußern Form der Methode der Mathematik die Rede ist. — Diese ist in Bezug auf die Sache außerwesentlich, und wenn von dieser allein die Evidenz abhinge, so ließen Spinozas oder Wolfs Systeme nichts zu wünschen übrig.

geschieht, wenn man nur keck und tapfer den Kampf besteht, mehr als nur das erobert, man hat den Weg zu den größten Entdeckungen in den höheren Wissenschaften, der bisher nur ein Fußpfad war, zum allgemeinen gebahnt, man hat allen Wissenschaften eine höhere Sphäre, dem menschlichen Geist selbst neue Schwungfedern gegeben.

II.

Wenn man nämlich sich fragt, was auf diesem Wege aus unsern Wissenschaften werden, und in welche Universalwissenschaft sie endlich sich alle auflösen werden, so ist die Antwort darauf: in eine universelle Mathematik. Dagegen wird, wie leicht vorauszusehen, eingewendet werden, daß nicht jedes Objekt Gegenstand einer mathematischen Construktion seyn könne; woran man auch ganz Recht hat, wenn man darunter geometrische Construktion versteht. Allein — nichts ist, was nicht der Zahl fähig wäre, sagt Leibniz schon, und in diesen wenigen Worten lag der Keim seiner Erfindung der höheren Analysis. Denn was anders ist durch diese Erfindung bewerkstelligt worden, als Zurückführung aller Construktion auf Construktion durch Zahl — Zurückführung aller äußeren Anschauung auf innere, kurz, Verallgemeinerung des Idealismus der Analysis. (Die geometrische Methode der Alten, und der Neuen, die ihr anhangen, ist in der Mathematik, was der Realismus, die analytische Methode, was der Idealismus in der Philosophie ist; es könnte wohl eine dritte aus beiden geben, die am Ende die herrschende werden wird). Wenn aber die ganze Mathematik zur Analysis erhoben wird, so ist evident, daß nichts, was nur Gegenstand des Wissens (im strengsten Sinne) ist, außerhalb ihres Umkreises fallen kann; denn wenn der Raum nur Form der äußeren Anschauung ist, so ist dagegen die Zeit Form der Anschauung überhaupt; alles was ist, ist eine Funktion der Zeit, selbst Qualitäten (die man bisher als des Calculs unfähig ansah), lassen sich als Geschwindigkeiten construiren, und so wird man, wenn erst die Analysis selbst eine Erweiterung gewonnen hat, die nicht ausbleiben kann, bald kein anderes als mathematisches Wissen kennen, und der transscen-

dentale Geist, der in der Mathematik zuerst seinen Ursprung nahm, wird so zu seiner Quelle zurückkehren.

III.

Daß nun, wenn diese Methode allgemein werden wird, aller Empirismus in den Wissenschaften aufhören müsse (nicht als ob man alsdann aufhören würde Erfahrungen anzustellen, sondern, weil, was noch Objekt des Experimentirens ist, nicht Objekt des Wissens ist, und was Objekt des Wissens ist, aufgehört hat, Objekt Experimentirens zu seyn), leuchtet ebenso klar ein, als daß die Mathematik zu der Evidenz ihrer Sätze aller Erfahrung entbehren könne. Damit aber zum voraus eingesehen werde, wie weit sich die Sphäre transscendentaler Erkenntniß erstrecke, und damit nicht von einzelnen unpassenden Beispielen Einwürfe gegen unsere Behauptung hergenommen werden, lasset uns vor allen Dingen untersuchen, ob das ganze Gebiet der Erfahrung, oder ob nur ein Theil, und welcher Theil desselben in den Umkreis der Wissenschaft κατ' ἐξοχήν falle? — (Wissenschaft κατ' ἐξοχήν heiße die Universalwissenschaft, in welche alle transscendentale Erkenntniß endlich sich auflösen muß).

Anmerkung. Noch immer wiederholt die große Sippschaft der Halbköpfe, zu welchen sich die noch größere der Ignoranten als Arriere-Garde gesellt: „Philosophie und Erfahrung leben im Zwist, diese scheue die Verschwisterung mit jener, jene lehre, wie man dieser entbehren könne." Ueber das Letztere etwas zu sagen verlohnt sich der Mühe nicht; über jenen Gegensatz zwischen Philosophie und Erfahrung überhaupt also nur so viel!

Welchen Begriff von Philosophie mögen doch diese Menschen voraussetzen? Ohne Zweifel den ihrigen, und insofern haben sie Recht, daß, ich will nicht sagen die Erfahrung, sondern der gemeinste Verstand in ihr sich nicht mehr erkennt. Philosophie und Erfahrung waren sich (wie schon der Name Metaphysik anzeigt) in Ansehung ihres Objekts entgegengesetzt. Dieser Gegensatz ist verschwunden. Das Objekt der Philosophie ist die wirkliche Welt. (Was über die wirkliche Welt

hinausliegt, ist Idee, d. h. nicht Gegenstand der Spekulation, sondern des Handelns, insofern also Objekt einer künftigen Erfahrung (aber doch immer der Erfahrung), etwas das in der Wirklichkeit realisirt werden soll).

Daß nun Philosophie kein anderes Objekt habe als die Erfahrung auch, werden bei weitem die meisten utiliter acceptiren, wenn man damit sagen will, daß Philosophie Erfahrung werde; aber es könnte auch umgekehrt kommen, nämlich, daß Erfahrung Philosophie würde, und damit freilich wäre jenen nicht gedient.

Es könnten sich nämlich Philosophie und Erfahrung der Identität ihres Objekts unerachtet durch die ganz entgegengesetzte Ansicht desselben unterscheiden; Erfahrung z. B. könnte das Objekt in seinem Seyn, Philosophie in seinem ursprünglichen Werden betrachten, und so wäre jener Gegensatz wieder hergestellt.

Daß nun gegen Erhebung des Empirismus zur Philosophie die gemeinsten aller gemeinen Naturen sich empören, ist in der Ordnung; von ihnen ist hier nicht die Rede — (wozu auch ihre Mondkälber ans Tageslicht ziehen, an denen höchstens der literarische John Bull oder das Invalidencorps der Literatur sich ergötzt?) — es ist von solchen die Rede, die gegen die Möglichkeit jener Erhebung philosophische Zweifel hegen, die durch vorläufige Untersuchung jener Möglichkeit und die Grenzen derselben gehoben werden können.

IV.

Zum Gebiet der Erfahrung rechnet man die Natur auf der einen und die Geschichte auf der andern Seite; es ist schon anderwärts bemerkt worden, daß diese Eintheilung der Eintheilung in theoretische und praktische Philosophie entspreche. Es müßte also eine Philosophie der Natur und eine Philosophie der Geschichte geben. Als das Dritte aus beiden müßte man Philosophie der Kunst (worin Natur und Freiheit zusammentreten) hinzufügen. Ob es nun eine Philosophie der Natur, der Geschichte und der Kunst gebe, soll im Detail hier untersucht werden. Ich mache den Anfang mit der Philosophie

der Geschichte; auch aus dem Grunde, weil mir bis jetzt keine tiefer gehende Kritik der Möglichkeit einer solchen vor Augen gekommen ist.

Ist eine Philosophie der Geschichte möglich?

Satz: Es ist keine Philosophie der Geschichte möglich.

Dieser Satz ist erweislich dadurch etwa, daß man zeigt, es finde sich in dem Begriff der Geschichte ein Merkmal vor, das jener Combination widerspreche; es ist also nöthig, zu fragen: was man sich überhaupt mit dem Begriff der Geschichte denke?

Der Etymologie nach ist Geschichte Kenntniß des Geschehenen. Sie hat also zum Gegenstand nicht das Bleibende, Beharrliche, sondern das Veränderliche, in der Zeit Fortschreitende. Aber die Sphäre, die wir durch diese Bestimmung beschreiben, ist für den gemeinen Begriff der Geschichte noch unendlich zu weit, wir werden also an einzelnen Beispielen eine engere Begrenzung des Begriffs Geschichte aufsuchen müssen.

Die Natur ist der Inbegriff alles Geschehenden und qualificirt sich dadurch zum Objekt der Geschichte. Gleichwohl ist nicht jede Begebenheit in der Natur historischer Art. Zwar finden wir Naturbegebenheiten in den Annalen der Geschichte verzeichnet: so spricht man darin von der allgemeinen Fluth, von Erderschütterungen u. s. w. Allein es ist leicht einzusehen

1) Daß alle diese Begebenheiten nicht als Naturerscheinungen, sondern als Naturerfolge, die den Menschen als Naturwesen mit betroffen haben, in die Geschichte aufgenommen werden. So mag zwar die Erscheinung eines Haarsterns in einer Chronik aus barbarischem Zeitalter figuriren, in eine Geschichte gehört sie nicht, als insofern sie Einfluß auf die Handlungen damals lebender Menschen gehabt hat; insofern mag der Geschichtschreiber von den Meteoren reden, die man als Vorboten von Cäsars Tode angesehen, oder von der Mondsfinsterniß, die Colombus auf Hispaniola prophezeite.

2) Naturbegebenheiten können ihre Aufnahme in die Geschichte überhaupt nur der Unwissenheit der Menschen verdanken. Denn wenn

sie z. B. auffallende Meteore u. dergl. zu erklären gewußt hätten, hätten sie nicht geglaubt, daß sie Vorboten seyen künftiger Schicksale; oder warum werden die alltäglichen Naturbegebenheiten nicht in der Geschichte erwähnt? Hätte der erste Mensch die Geschichte des ersten auf der Erde verlebten Tages erzählt, gewiß hätte er diese Geschichte mit dem prächtigen Schauspiel des Sonnenaufgangs (wie wir mit dem Hervorgang der Welt aus dem Chaos) eröffnet. Oder wenn eines jener ephemerischen Insekten, die am Morgen entstehen und am Abend vergehen, die Geschichte seines Lebens hinterließe, wird es nicht den Lauf dieses Gestirns historisch erzählen?

Also: Begebenheiten, die man periodisch regelmäßig wiederkehren sieht, gehören nicht in die Geschichte, auch wenn man die Regel dieser Wiederkehr nicht einsieht (denn man setzt sie voraus); wie viel weniger also, wenn man sie einsieht! (Daraus erhellt zum voraus, daß die Geschichte nicht in periodischen Cirkeln gehen kann wie Mendelssohn glaubte, sondern daß sie fortschreitend seyn muß.)

Der Lauf der Gestirne, ihre periodische Erscheinung u. s. w. ist für den Menschen Geschichte nur so lange, als er das Regelmäßige nicht bemerkt. Kann er es vollends gar bestimmen, so giebt es keine Geschichte des Himmels mehr. Seitdem man gelernt hat, Sonnenfinsternisse zu berechnen, haben sie aufgehört, Objekt der Geschichte zu seyn. Man zeichnet die Eruptionen feuerspeiender Berge auf; könnte man eine Regel ihrer Wiederkehr erst nur bemerken und endlich gar aufstellen, so könnte man dieser Aufzeichnung entbehren. Wären die Berechnungen der Wiederkehr eines Kometen zuverlässiger, so dürften wir ihre Bestätigung nicht erst von der Geschichte erwarten. Also: was a priori zu berechnen ist, was nach nothwendigen Gesetzen geschieht, ist nicht Objekt der Geschichte; und umgekehrt, was Objekt der Geschichte ist, muß nicht a priori zu berechnen seyn.

Die Naturbeschreibung hat sich bisher nicht ganz mit Unrecht Naturgeschichte genannt. Denn da sie sich nicht anmaßen kann, ihr

System als treue Copie der Natur selbst aufzustellen, so ist jede neue Entdeckung für dasselbe ein historischer, d. h. nicht vorhergesehener Zuwachs; und da manche Thier- oder Pflanzenart gefunden werden kann, für welche es in dem bisherigen System keinen Gattungsbegriff gibt, kann eine solche Entdeckung nicht anders als historisch nachgeführt werden.

Indeß, wenn es auch gelingen sollte, die Naturgeschichte je zum Natursystem zu erheben, so würde dann doch Raum für eine Naturgeschichte im eigentlichen Sinn übrig bleiben. Und hier befinden wir uns an einem Punkt, von welchem aus über unsre ganze Untersuchung Licht sich verbreiten muß.

Es ist allerdings eine (in physikalischer Rücksicht) sehr gewagte Hypothese, die manchem sogar ans Abenteuerliche zu grenzen scheinen mag, daß alle einzelnen Organisationen nur verschiedene Stufen der Entwickelung einer und derselben Organisation bezeichnen; in welchem Falle das Urbild für sie alle in die Mitte unsers jetzigen Natursystems fallen müßte. Allein wenn man auch von dieser Idee abgeht, bleibt noch immer eine andre weniger gewagte Hypothese übrig, diese nämlich: daß der jetzige Zustand der organischen Natur von dem ursprünglichen höchst verschieden sey; wovon nicht nur die Trümmer untergegangener Geschöpfe (gleichsam als ob die Natur ihre ursprüngliche Anlage für diese Entfernung von der Sonne zu groß oder zu unvollkommen entworfen hätte ... woraus man schließen könnte, daß ihre Originale auf andern Planeten fortdauern ...) einen historischen Beweis abgeben, sondern wozu man auch durch das Interesse der Vernunft, welche die größte Einheit in der größten Mannichfaltigkeit verlangt, einerseits, und den Anblick der übereinstimmenden Eigenschaften verschiedener unter verschiedenen Arten aufgeführter Bildungen sich gedrungen fühlt; da man nämlich, wenn man eine ursprüngliche Veränderlichkeit der organischen Natur annähme, die ursprünglichen Gattungen der Zahl nach außerordentlich vermindern und (wovon Kant an der Menschen Species schon ein Beispiel gegeben hat) eine Menge scheinbar verschiedener Arten auf Abartungen derselben Gattung zurückführen könnte.

Welche von beiden Ideen auch realisirbar wäre, so würde doch die Ausführung einer jeden uns auf eine Naturgeschichte im eigentlichen Sinn des Worts führen. Nach der ersten würden wir uns die Natur in ihrer Freiheit denken, wie sie eine ursprüngliche Organisation (die eben deßwegen jetzt nirgends mehr existiren könnte) nach allen möglichen Richtungen hin entwickelt, wie sie hier die eine Kraft auf Kosten der andern unterdrückt, dort bei geringerer, hier bei höherer Intensität der organischen Kräfte ein Gleichgewicht derselben unter einander erreicht; — wobei man noch überdieß den Vortheil hätte, die äußern Verschiedenheiten der Erdgeschöpfe in Ansehung der Anzahl, der Größe, Struktur und Funktion der Organe auf eine ursprünglich innere Verschiedenheit des Verhältnisses der organischen Kräfte (wovon jene nur das äußere Phänomen wären) zurückführen zu können. — Im andern Fall würden wir zwar nicht ein gemeinschaftliches Urbild für alle Organisationen, wohl aber gemeinschaftliche Urbilder für viele jetzt getrennte Arten, die einer allmählichen, durch besondere Natureinflüsse hervorgebrachten, Abweichung vom Original ihren Ursprung verdanken, zu Grunde legen müssen.

Daß aber eine solche Darstellung der Natur Naturgeschichte würde, könnte sonst nirgends herkommen, als daher, daß wir hier die Natur gleichsam in Freiheit, deßwegen aber doch nicht in Gesetzlosigkeit erblicken, weil alle ihre Produkte zwar durch Abweichung, aber doch nur durch Abweichung von einem Ideal, dessen Grenzen sie nirgends überschreitet, entstanden sind.

Und so wären wir denn auf den Satz gekommen, dessen Wichtigkeit für unsre Untersuchung erst in der Folge ganz einleuchten wird, nämlich: daß Geschichte überhaupt nur da ist, wo ein Ideal und wo unendlich-mannichfaltige Abweichungen von demselben im Einzelnen, doch völlige Congruenz mit demselben im Ganzen stattfindet; ein Satz, aus welchem denn auch zum voraus einleuchtet, daß Geschichte überhaupt nur von Wesen, die den Charakter einer Gattung ausdrücken, möglich ist; daher wir allein auch aus diesem Satz das Befugniß, das Menschengeschlecht in der Geschichte als Ein Ganzes vorzustellen, werden ableiten können.

Wir kehren jetzt zu unserem eigentlichen Gegenstande zurück. In der Natur, sofern wir sie in ihren Produktionen als durch ein ihr vorschwebendes Urbild geleitet annehmen, ist ein Schein der Freiheit, aber auch nur ein Schein. — (Woher dieser Schein ursprünglich in die Natur komme, muß in einer Philosophie der Natur abgeleitet werden.) — Es findet also auch nur ein Schein von Naturgeschichte statt. Indessen verhilft diese Analogie uns doch zu der Einsicht: daß Geschichte im einzigen, wahrsten Sinn nur da stattfindet, wo es absolut, d. h. für jeden Grad der Erkenntniß, unmöglich ist, die Richtungen einer freien Thätigkeit a priori zu bestimmen (nämlich die Richtungen der freien Thätigkeit der Natur in ihren Bildungen als nothwendig a priori einzusehen, mag wohl relativ, in Bezug auf uns, nicht aber absolut unmöglich seyn).

Alles bisherige aber zusammengefaßt, gibt als Resultat folgende Sätze:

1) Was nicht progressiv ist, ist kein Objekt der Geschichte.

Der Begriff von progressiv aber muß genauer bestimmt werden. Der Mechanismus z. B. ist, obgleich eine Folge von Handlungen in ihm stattfindet, nicht progressiv, weil diese Handlungen im Kreise gehen, wo dann jeder solcher Cyklus von Handlungen nur Einer (immer wiederholten) Handlung gleichgerechnet werden kann. — So gibt es aus demselben Grunde auch keine Geschichte der Thiere, als nur im uneigentlichsten Sinn. Erstens keine Geschichte des einzelnen Thiers (als solchen). Denn es ist eingeschlossen in einem Cirkel von Handlungen, über den es nie hinaustritt; was es ist, ist es auf immer, was es seyn wird, ist ihm durch Gesetze eines höhern zwar, aber doch unverbrüchlichen, Mechanismus vorgezeichnet. Dem Menschen aber ist seine Geschichte nicht vorgezeichnet, er kann und soll seine Geschichte sich selbst machen; denn das eben ist der Charakter des Menschen, daß seine Geschichte, obgleich sie in praktischer Hinsicht planmäßig seyn soll, doch (eben deßwegen) in theoretischer Rücksicht es nicht seyn kann. — Analogisch nur spricht man von einer Geschichte solcher Thiere, in denen

Kunsttrieb ist, z. B. von einer Geschichte des Bibers, der Bienen u. s. w., weil man an ihrer produktiven Arbeitsamkeit ein Analogon von Freiheit wahrzunehmen glaubt, obgleich auch das Täuschung ist, weil, wenn wir den innern Mechanismus der organischen Kräfte eines solchen Thiers einsehen könnten, alle Zufälligkeit jener Produkte verschwinden würde — (vom Gedicht, das auf ächt poetische Art entstanden ist, muß keine Geschichte möglich seyn).

Aus demselben Grunde gibt es nun auch keine Geschichte der Thierheit, oder des Thiergeschlechts überhaupt, weil die Gattung nicht fortschreitet, weil jedes einzelne Individuum den Begriff der Gattung vollkommen ausdrückt, weil jedes einzelne das Ideal seiner Gattung realisirt, weil sonach kein Realisiren in einer Unendlichkeit aufeinanderfolgender Generationen, weil sonach auch keine Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht, kein Aufbauen auf das Fundament des frühern, keine Vermehrung des von den vorhergehenden Erlangten, kein Hinausschreiten über die Grenze, an welcher diese stille standen, in dieser Aufeinanderfolge denkbar ist.

2) Wo Mechanismus ist, ist keine Geschichte, und umgekehrt, wo Geschichte ist, ist kein Mechanismus.

Könnten wir uns z. B. die Geschichte einer Uhr denken, die immer regelmäßig (der Einheit ihres Princips gemäß) geht? Aus doppeltem Grunde nicht: einmal, weil in ihr keine Freiheit des Princips, und dann, weil (1) in ihr keine Mannichfaltigkeit der Handlung ist, denn es ist eine und dieselbe immer wiederholte Begebenheit, die wir an ihr sehen. Daher ist auch der Mensch nach der Uhr — der selbst Maschine geworden ist (er aß, trank, nahm ein Weib und starb) — kein Objekt — nicht einmal der Erzählung.

Diese beiden Sätze auf den allgemeinsten Ausdruck gebracht, geben folgenden Satz:

3) Wovon eine Theorie a priori möglich ist, davon ist keine Geschichte möglich, und umgekehrt, nur was keine Theorie a priori hat, hat Geschichte.

Wenn also der Mensch Geschichte (a posteriori) hat, so hat er

sie nur deßwegen, weil er keine (a priori) hat; kurz, weil er seine Geschichte nicht mit-, sondern selbst erst hervorbringt.

Ehe wir aus diesem Satz weiter folgern, erlaube man uns einige Erläuterungen.

Es wird für uns, dieß ist der Sinn unserer Behauptung, alles zur Geschichte, was wir nicht a priori bestimmen können. Es kommt also auch nicht darauf an, ob etwas einen bestimmten Mechanismus hat oder nach bestimmten Gesetzen geschieht, sondern ob wir diesen Mechanismus einsehen und seine Gesetze angeben können. Absichtlich demnach kann z. B. der Dichter zur Geschichte machen, was nicht Geschichte ist, eine nothwendige Begebenheit, die er als zufällig darstellt (nicht auf den allgemeinen Naturmechanismus bezieht). Deßwegen verstattet man dem Geschichtschreiber (der immer zugleich Dichter ist) eine Art der Superstition; denn wenn er seine Kunst versteht, wird er keine Naturbegebenheit leicht in die Geschichte aufnehmen, ohne dabei mehr als bloße Natur (eine höhere, obgleich verborgene Hand) vermuthen zu lassen. In allen Wissenschaften ist die Geschichte — der Theorie vorangegangen. So ist die griechische Mythologie (wo auch ihr Geburtsort seyn möge) ursprünglich nichts anders, als ein historischer Schematismus der Natur (die man noch nicht zu erklären anfing) gewesen. — So wird jede Lehre von Dingen einer übersinnlichen Welt (weil wir für diese Welt keine Naturgesetze haben) zur Geschichte; und jede Religion, die theoretisch ist, geht in Mythologie über und wird und soll immer Mythologie seyn und nie etwas anderes werden (denn sie kann überhaupt nur poetische Wahrheit haben, und nur als Mythologie ist sie wahr).

Je mehr sonach die Grenzen unsers Wissens sich erweitern, desto enger werden die Grenzen der Geschichte (daher steht bei manchem die Sphäre seiner historischen Kenntnisse im umgekehrten Verhältniß mit der Sphäre seines eigentlichen Wissens; — denn wie wenige wissen, was Wissen heißt!). — So ist in andrer Rücksicht, daß wir Geschichte haben, Werk unserer Beschränktheit. Denn hätten wir je unsere ganze Aufgabe erfüllt und das Absolute realisirt: dann würde es auch für

jeden Einzelnen und für das ganze Geschlecht kein anderes Gesetz geben, als das Gesetz seiner vollendeten Natur, alle Geschichte würde sonach aufhören; daher das Gefühl der Langweile, das jeder Vorstellung eines absoluten Vernunftzustandes (wie der Vorstellung eines Theaterstücks, worin nur vollkommene Wesen, oder der Lectüre eines Romans — wie der Richardsonschen — wo Idealmenschen auftreten, oder eines christlichen Heldengedichts, worin Engel — überhaupt die langweiligsten aller Wesen — die Hauptrolle spielen) unausbleiblich sich anheftet. — — Wenn wir daher ein Absolutes außer uns setzen, so könnte es für dieses keine Geschichte geben, unsere eigene Geschichte wäre sonach eine bloße Täuschung, und die Freiheit, welche der glückliche Traum unserer Beschränktheit uns vorspiegelte, wäre in Ansehung jenes Wesens (das wir nicht kennen) eiserne Nothwendigkeit. Daher gibt es im Dogmatismus keine Freiheit, sondern nur Fatalismus, und umgekehrt, die Philosophie, die von Freiheit ausgeht, hebt ebendamit alles Absolute außer uns auf.

Wenn also der Mensch nur insofern Geschichte haben kann, als sie nicht a priori bestimmt ist, so folgt auch daraus, daß eine Geschichte a priori widersprechend in sich selbst ist; und, wenn Philosophie der Geschichte so viel ist, als Wissenschaft der Geschichte a priori — daß eine Philosophie der Geschichte unmöglich ist. Was zu beweisen war[1].

[1] Eine Fortsetzung dieses Aufsatzes erschien nicht. Die „Allgemeine Uebersicht" endigt mit diesem Artikel. D. H.

Ueber Offenbarung und Volksunterricht.

(Zuerst erschienen im Philosophischen Journal 1798, zweites Heft.)

Die kurzen Bemerkungen, welche ich über die angezeigten Gegenstände hier mittheile, sind aus Gelegenheit der Niethammerschen Schrift: Doctrinae de revelatione modo rationis praeceptis consentaneo stabiliendae periculum, 1797 (einer Schrift, die wegen der strengen Consequenz, mit welcher sie die Pseudophilosophie der neuesten Theologen entnervt, diesen besonders eine heilsame Lectüre seyn dürfte) niedergeschrieben worden. Was ich gegen diese Abart von Philosophie im Folgenden gesagt habe, ist meistens aus jener Abhandlung genommen. — Das Uebrige muß allein auf meine Rechnung geschrieben werden.

* * *

Es ist Zeit endlich, daß man aufhöre, den Offenbarungsbegriff als Vernunftidee, oder gar als ein Postulat der praktischen Vernunft zu betrachten. Denn die vorgebliche praktische Nothwendigkeit oder Annehmbarkeit einer Offenbarung ist schon jetzt auf die Nothwendigkeit oder Annehmbarkeit eines äußern Hülfsmittels der Moralität (dergleichen die Offenbarung seyn soll) reducirt. Wobei dann zweierlei vorausgesetzt wird: erstens, daß es überhaupt eines solchen Hülfsmittels bedürfe, ein Satz, der aus der wahren Moral, als mit der Freiheit und der Reinheit des sittlichen Entschlusses unverträglich, endlich ohne Barmherzigkeit verbannt werden muß; denn es gibt kein lediglich äußeres Adjument der Moralität; was Hülfsmittel der Sittlichkeit ist, ist es nicht an sich selbst, sondern weil und inwiefern wir es dazu gemacht haben. In diesem Sinn aber wird es wohl nichts in der Welt

ge en, das nicht Adjument der Moralität werden könnte. Wenn also Offenbarung (und dieß ist das zweite, was vorausgesetzt wird) vor andern und vorzugsweise ein solches Hülfsmittel ist, so muß sie es ihrer Natur nach, sie muß es an sich seyn, es muß nicht von unserem guten Willen (unserer Freiheit) abhangen, ob sie es ist; sie muß ein solches seyn, schlechthin weil sie existirt; sie muß unsere Moralität so nothwendig befördern, als das Athmen. z. B. unsere Lebensfunktionen; denn wenn ihr Gebrauch, als eines Adjuments, von unserem freien Entschluß abhängig gemacht wird, so setzt dieser Gebrauch zu moralischem Zweck die Moralität selbst schon voraus; wo also ein solches Mittel anschlagen könnte, ist es nicht zu appliciren, und wo es applicabel ist, bedarf man seiner nicht mehr.

So sieht sich also der Vertheidiger der moralischen Nothwendigkeit einer Offenbarung selbst endlich getrieben, die Existenz einer Offenbarung vor allem darzuthun; man kann ihn zwingen, diesen Begriff aus den Schlupfwinkeln der praktischen Postulate in das freie offene Feld der Naturbegriffe zu ziehen, und seine Realität, wie die Realität jedes andern Naturobjekts, auf theoretische Probe bringen zu lassen.

Damit wird nun auch dieser Begriff in seine alte Dignität restituirt, in welcher ihn die consequenten, über unsere Halbphilosophen unendlich erhabenen Theologen der vorigen Zeit standhaft zu erhalten suchten. Denn ob sie gleich auch an moralische Argumente für die Existenz einer Offenbarung dachten, sahen sie doch wohl ein, daß die Realität dieses Begriffes auf allzuschwachen Stützen ruhen würde, wenn sie nicht zu denselben theoretische Beglaubigungen hinzufügen könnten.

Dazu kommt noch, daß eben diejenige Philosophie (wenn dieser oft mißbrauchte Name auch hier mißbraucht werden darf), welche die Offenbarung als ein praktisches Postulat aufstellt, von der Natur und dem Wesen praktischer Postulate ganz falsche Begriffe haben muß. Denn da ein großer Theil jener Philosophen ohne Hehl bekennt, daß es um die theoretische Realität jenes Begriffs sehr mißlich aussehe, daß er durch theoretische Vernunft inconstruktibel, d. h. daß er schlechthin unvernünftig sey, und da ebendieselben doch von einer praktischen Realität dieses

Begriffs träumen, so müssen sie in dem Wahne stehen, daß, was theoretisch höchst unvernünftig ist, doch praktisch (was mögen sie wohl dabei denken?) höchst vernünftig seyn könne. Nach ihren eigenen Gründen würde man vergeblich fragen; ihr einziger Grund ist, daß sie glauben, das Wesen des Kantianismus (und hinter dem Zeitalter zurückbleiben wollen sie doch nicht) bestehe darin, daß, was zur Vorderthüre aus der Philosophie hinausgeschafft worden ist, zur Hinterthüre (der praktischen Postulate) wieder eingeführt werde. Solche hinterrücks wieder eingeführte Contrebande ist nun diesen Philosophastern auch der Begriff der Offenbarung; und diesem Schleichhandel, über den unter männlich und herzhaft denkenden Männern nur Eine Stimme seyn kann, ein Ende zu machen, ist, wie mir dünkt, der Hauptzweck der obengenannten Abhandlung gewesen.

Es ist am Tage, daß man dadurch, daß jener Begriff praktisches Postulat wird, eine theoretische Construktion desselben nicht umgehen kann. Zwar ist es sehr leicht, diesen Begriff zu analysiren, und die bestimmten Merkmale, die man in ihn hineingelegt hat, auch wieder aus ihm herauszuwickeln; aber ein solches Manöver kann nur den Kurzsichtigsten verhindern, nach dem letzten Grund der Realität dieses willkürlich zusammengesetzten Begriffs zu fragen. Dieser letzte Grund aber kann nichts anders seyn, als eine synthetische Construktion (oder ursprüngliche Zustandebringung) dieses Begriffs. Insofern sagt derselbe aus, daß eine individuelle Einwirkung Gottes auf die Sinnenwelt und auf den menschlichen Geist geschehe; wobei, wie von selbst einleuchtet, der Begriff von Gott als einem individuellen, persönlichen Wesen — und zwar einem in der Sinnenwelt wirksamen Wesen — vorausgesetzt wird, wodurch dann jene Philosophen in die größte Inconsequenz verfallen, da sie vorher die Idee der Gottheit selbst nur als praktische Realität habend, d. h. als Objekt des Thuns und des Handelns, nicht als Objekt eines kategorischen Wissens (eines Wissens, das auf ein Daseyn geht) aufgestellt haben.

Zugleich — es sey mir erlaubt, dieß von dem Meinigen hinzuzufügen — setzen sie in dem menschlichen Geiste eine Receptivität

voraus, die seiner ganzen Natur zuwider ist. Denn da das Wesen des Geistes in Aktivität besteht, so ist er nur eines solchen Leidens empfänglich, das in anderer Rücksicht zugleich ein Thun ist, d. h. es kann im menschlichen Geiste keine absolute Passivität gedacht werden, und jeder Begriff ist seiner Natur nach falsch, der eine absolute Passivität im menschlichen Geiste voraussetzt. — (Daran, als allgemeinem Probiersteine kann jede transscendente Behauptung geprüft werden.) — Nun läßt aber eine Offenbarung, so wie sie in jener Philosophie bestimmt wird, d. h. eine reelle Einwirkung des höchsten Wesens auf den menschlichen Geist, dem letztern nichts als absolute Passivität übrig; denn das höchste Wesen ist absolut-aktiv, das nothwendige Correlat aber der absoluten Aktivität ist die absolute Passivität. Mithin ist jener Begriff der Offenbarung, den eignen Principien dieser Philosophie nach, völlig falsch; denn in theoretischer Rücksicht gestehen sie selbst, daß er ebensowenig construktibel ist, als z. B. der Begriff der Hexerei; in praktischer Rücksicht aber (in Bezug auf die Freiheit) zerstört er sich selbst, weil er mit der Freiheit zusammen nicht bestehen kann.

Nun wollen aber diese Philosophen doch, daß er mit der Freiheit zusammenbestehe, denn sie statuiren einen Vernunftgebrauch in Sachen der Offenbarung. Daß dieser ihren Begriffen nach undenkbar ist, hätten sie längst aus der Schrift desselben Verfassers „Ueber Religion als Wissenschaft" lernen müssen, wenn sie eines anhaltend consequenten Denkens fähig wären. Es ist daher kein Wunder, daß diejenigen, welche noch einigermaßen consequent zu denken im Stande waren, am Ende auf den Begriff einer mittelbaren Offenbarung kommen mußten. Dieser Begriff aber enthält keine Spur mehr von dem, was der Begriff der Offenbarung ursprünglich bedeutete, und es ist eine der Philosophie unwürdige Gleißnerei, den Namen einer Sache beibehalten und äterniſiren zu wollen, nachdem ihr Begriff längst verschwunden ist.

Dieses Verfahren suchten sie nun freilich zu beschönigen. Aber, wie gewöhnlich war auch hier die Beschönigung schlimmer, als die beschönigte Sache. Lessing hatte die Offenbarung als Mittel de

Erziehung des Menschengeschlechts aufgestellt. Was er damit sagen wollte, weiß, wer mit seinem Geiste vertraut ist. Gewiß war dieser so durchein ganze und durchgreifende Geist von jener Halbphilosophie unendlich entfernt, die man aus dieser Idee herausgesponnen hat. In seiner Biographie steht manche Stelle aus Briefen von ihm, die ein Schwert seyn sollte in der Seele jener Aufklärer, die zu Lessings Zeit gelebt zu haben sich rühmen und noch jetzt von Zeit zu Zeit uns Nachkommenden ihr schwaches Lämpchen aufstecken. „Ich sollte es der Welt mißgönnen, schreibt er, daß man sie mehr aufzuklären sucht? Ich sollte es nicht von Herzen wünschen, daß ein jeder über Religion vernünftig denken möge? Ich würde mich verabscheuen, wenn ich selbst bei meinen Schreibereien einen andern Zweck hätte, als jene große Absicht befördern zu helfen. Laß mir aber nur doch meine eigene Art, wie ich das thun zu können glaube. Und was ist simpler, als diese Art? Nicht das unreine Wasser, welches längst nicht mehr zu brauchen, will ich beibehalten wissen. Ich will es nur nicht eher weggegossen wissen, als bis man weiß, woher reines zu nehmen. — — Mit der Orthodoxie war man, Gott sey Dank! ziemlich zu Rande. Man hatte zwischen ihr und der Philosophie eine Scheidewand gezogen, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andere zu hindern. Aber was thut man nun? Man reißt diese Scheidewand nieder und macht uns, unter dem Vorwand, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen. Darin sind wir einig, daß unser altes Religionssystem falsch ist; aber das möchte ich nicht mit dir sagen, daß es ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen sey. Ich weiß kein Ding in der Welt, woran sich der menschliche Scharfsinn mehr geübt und gestärkt hätte, als an ihm. Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen ist das Religionssystem, welches man jetzt an die Stelle des alten setzen will, und mit weit mehr Einfluß auf Vernunft und Philosophie setzen will, als sich das alte anmaßte."

Man hört wohl, in welcher Zeit diese Stelle geschrieben. Zuverlässig würde Lessing jetzt anders schreiben. Denn warum sollte man

jetzt nicht zufrieden seyn, daß es so gekommen ist? Wäre jene Scheidewand geblieben, so hätten die Abergläubigen immer ruhig ihr Wesen treiben mögen. Nun sie niedergerissen ist, soll sie es bleiben; und man muß sorgen, daß aus dem doppelten Wege, der diesseits und jenseits hinlief, Eine Heerstraße werde, worauf künftig alle Welt wandle. Warum soll man den Volksbetrügern die Larve nicht abziehen? Man muß sich nicht irre machen lassen durch die Rotte von Halbköpfen, die, weil ihr Lichtputzeramt [1] zu Ende geht, den anbrechenden Tag verwünschen. Oder soll, damit die Johanniswürmer fortleuchten, oder irgend ein faules Holz noch scheine, die Sonne nicht aufgehen?

Es war von Betrug die Rede. Denn eben darin sind eben diejenigen, welche die Offenbarung ihrem Begriff nach aufheben, doch alle einig, daß man sie nach wie vor — wenn nicht als Popanz — doch als Auktorität für das Volk brauchen müsse. Aber es ist und bleibt Betrug — Betrug in der heiligsten Sache — eine Auktorität zu gebrauchen, von deren Nullität man überzeugt ist. Gesetzt auch, daß ein solcher Gebrauch anfangs nütze (obgleich dieß unmöglich ist, weil er die Bildung zur Selbstständigkeit aufhebt), heiligt der Zweck das Mittel, und wird dieses falsche Mittel nicht in der Folge selbst für den höhern Zweck destructiv werden? — Nun ist überdieß jener Begriff des Volks ein höchst relativer Begriff. „Er bezeichnet ein Publikum, das zu Principien sich zu erheben entweder nicht Muße oder nicht Fähigkeit genug hat? — Aber zu welchen Principien denn? Zu den eurigen wohl gar? Aber ihr gesteht z. B. und habt dessen keinen Hehl, daß ihr zu den Principien, welche andere, und mit ihrem vollkommensten Rechte, für die höchsten halten, euch euerseits auch nicht erheben könnt. Mithin würden diese mit demselben Rechte euch in Ansehung ihrer Principien zum Volk rechnen, mit welchem ihr andre in Ansehung eurer

[1] Im großen Concertsaal zu Leipzig, der mit Gemälden des in Allegorieen besonders starken Hrn. Oeser ausgeschmückt ist, wird unter andern der Aufklärungstrieb vorgestellt unter dem Bilde eines muntern Knaben, welcher — mit der Scheere die Flamme reinigt, „damit," sagt der Erklärer, „das Licht der Erkenntniß allen Augen heller leuchte". S. Leipzig, ein Handbuch für Reisende, von Claudius.

Principien dazu rechnet. Ihr empört euch dagegen — ihr noch unendlich Blindere, als die Blinden, die ihr zu führen unternehmt! Was gibt euch das Recht, über eure Brüder euch zu erheben? — Vielleicht weil sie nicht auf gelehrten Schulen gewesen sind, oder orientalische Sprachen, oder irgend ein philosophisches Compendium auswendig gelernt haben? — sie am Gängelbande führen zu wollen, da ihr kaum Kraft genug habt, euch selbst zu führen? —

Jede Gesellschaft in religiöser Absicht ist eine völlig gleiche Gesellschaft. Eigentlich ist hier, so sehr das den Pfaffenstolz beugen mag, keiner Lehrer und keiner Schüler. Nur die Wahrheiten, von welchen vorausgesetzt wird, daß alle an sie glauben, sollen durch gemeinschaftliches Bekenntniß (wo auch Einer im Namen aller redet) belebt, die Empfindungen, von welchen man alle als durchdrungen annimmt, stärker hervorgerufen werden[1]. Der Staat kann es den Bürgern nicht verwehren, eine solche Vereinigung einzugehen. Aber verhindern kann er, daß nicht in dieser Gesellschaft Entzweiung, Streit, und dadurch Skandal entstehe. Darum allein, nicht etwa, weil man euch klüger glaubt, als das, was ihr Volk nennt, kann in einer solchen Gesellschaft von Untersuchung, von Zurückgehen auf die Principien nicht die Rede seyn. Was darin gelehrt wird, wird als anerkannt vorausgesetzt. Jeder Unterricht aber, der nicht aus Principien geschieht, ist seiner Natur nach historisch. Die Ideen, mit welchen die religiöse Versammlung zur moralischen Kraft sich belebt, werden als vorhanden (seit alter Zeit) unter der Menschheit vorausgesetzt; und es ist ein besonderes Glück auch für das kultivirteste Volk, wenn eine religiöse Urkunde aus der Vorwelt vorhanden ist, in welcher jene Ideen historisch niedergelegt sind. Die Geschichte der Religion ist dann eine fortgehende Offenbarung oder symbolische Darstellung jener Ideen, sowie überhaupt die ganze Geschichte unsers Geschlechts nichts anders ist, als die fortgehende Entwicklung des moralischen Weltplans, den wir als prädestinirt durch die Vernunft (insofern sie absolut ist) annehmen müssen.

[1] Ich verweise hierüber ganz auf Fichtes Sittenlehre (S. 475), wo dasselbe gesagt und bewiesen ist.

Denn — damit ich hier sage, was auch zur Erläuterung anderer Behauptungen dient — die Vernunft kann überhaupt in einer doppelten Funktion betrachtet werden. Entweder betrachtet man sie als absolut; insofern ist sie nichts anders, als die urerste Syntheſis, aus welcher in unendlichen Reihen alles einzelne sich evolvirt; und so sind alle Phänomene der äußern Welt und alle Begebenheiten der Geschichte nichts als verschiedene Reihen, in welchen jene urerste Syntheſis succeſſiv sich entwickelt. Insofern die Vernunft umgekehrt von den einzelnen Evolutionen zu der ursprünglichſten Involution emporſteigt, ist ihre Funktion empiriſch. — Das Produkt der Vernunft in ihrer absoluten Funktion ist die wirkliche, in ihrer empiriſchen Funktion die ideale Welt.

So nun, da alles, was in der Wirklichkeit vorkommt, nur Entwickelung einer absoluten Vernunft ist, müssen wir auch in der Geschichte, und insbesondere in der Geschichte des menschlichen Geistes, überall die Spur jener absoluten Vernunft finden, die uns vom empiriſchen (lediglich praktiſchen) Standpunkt aus als Vorſehung erscheinen wird, die zum voraus gleichsam alles so angeordnet hat, wie wir es in der Wirklichkeit finden.

Darum auch werden wir in Philoſophien und Religionen der alten Welt noch bewußtlos gleichsam und unvollständig entwickelt finden, was bei uns mit Bewußtseyn und vollständig sich entwickelt hat, und es wird leicht seyn, in jenen Denkmälern (wenn sie Urkunden der Volksreligion sind) unſere Ideen (d. h. die allgemeine Vernunft) zu erkennen.

Anders verstehe ich auch nicht, was in der obengenannten Abhandlung am Ende (als Reſultat der Unterſuchung) vom vernunftmäßigen Gebrauch der Offenbarung gesagt wird.

Sobald erwieſen ist, daß die Bedingungen der Conſtruktion eines Begriffs falsch oder unmöglich sind, muß er aus dem Syſtem der Begriffe verschwinden. — Seine ſcientifiſche Dignität kann der Offenbarungsbegriff ferner nicht behaupten. Dieß hatte der obengenannte Verfaſſer früher schon in der Schrift „Ueber Religion als Wiſſenſchaft“

unwiderleglich dargethan, dadurch, daß er zeigte, jener Begriff, zum Princip erhoben, zerstöre allen Vernunftgebrauch. Das aber eben ist die Probe, ob ein Begriff scientifische Realität habe; denn jeder Begriff muß (sowie jede rechtliche Maxime zum allgemeinen Gesetz des Handelns) zum allgemeinen Princip des Wissens ohne Gefahr erweitert werden können, wenn er ein wahrer und reeller Begriff ist.

Soll nun aber deßwegen der Offenbarungsbegriff völlig aus der Welt verschwinden? Diese Frage hat der Verfasser jetzt in der obengenannten Schrift beantwortet und gezeigt, daß er, wenn er in einem System des Wissens nicht mehr Platz findet, dagegen eine sichere Stelle in der Methodenlehre des Volksunterrichts finden werde.

Es wird daher einem Hirten des Volks immer wohl anstehen, zu verhüten, daß dieses nicht durch unvorsichtige Herabsetzung der positiven Lehre auch an den religiösen Ideen, deren Vehikel sie war, irre werde. Dagegen wird er in dem Eifer (ne quid detrimenti etc.) nicht so weit gehen, die gelehrte Untersuchung der Ungelehrten wegen hemmen zu wollen, vielmehr bescheiden sich innerhalb seiner Grenzen halten: denn, sagt Lessing, ein anderes ist ein Bibliothekar, ein anderes ein — Pastor[1].

[1] Wie oft wird man noch jetzt versucht, diese Worte zu parodiren! — Als Er, von dem in dieser Abhandlung mehrmals die Rede war, auf Zureden von Freunden in die Freimaurerei sich hatte einweihen lassen, tröstete ihn einer, daß er darin doch nichts wider Staat und Kirche gefunden. „Wollte Gott, ich hätte," erwiederte der Unvergeßliche, „so hätte ich doch etwas gefunden". — Andere anders. Z. B. Herr Oberhofprediger Reinhard in Dresden, der sich bitterlich beklagt, in der neuen Philosophie vieles gegen Staat und Kirche gefunden zu haben. Ganz natürlich. Ein anderes ist ꝛc.

Recension

(aus der Jenaer Allgemeinen Literatur-Zeitung 1798, Nro. 299).

1. J. G. Schlossers Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte. 1797.

2. J. G. Schlossers zweites Schreiben an einen jungen Mann ꝛc., veranlaßt durch den Aufsatz des Herrn Prof. Kant über den Philosophenfrieden. 1798.

3. Denkschrift für Herrn Schlosser in Eutin.

Hrn. Schlossers erstes Schreiben, anstatt Mitleid für den Verfasser zu erregen, hat allgemeine Indignation erregt, ohne Zweifel, weil man daran nicht sowohl das Produkt eines armseligen Talents, als das Werk einer von niedrigen Leidenschaften, der Rachsucht und Eitelkeit, bewegten Seele zu erkennen glaubte. In der That konnte wohl auf die Abhandlung vom vornehmen Ton in der Philosophie (ein Muster seiner Ironie) schlechter als durch eine Schrift, deren Ton durchgängig beinahe gemein, platt und niedrig ist, nicht geantwortet werden. An einzelnen Stellen des Buches (wie S. 79) glaubte man zu erkennen, daß der Verfasser eines edleren Tones fähig wäre; nur desto greller stachen alle andern dagegen ab. Wie edel Hrn. S's. Art gegen Kant zu argumentiren war, mögen die Leser aus S. 27 beurtheilen, wo einer, Kants Moralprincip nach, folgert: „bei einer Leibesbeschaffenheit, wie die meine, darf man allgemein huren (sic); bei dem Grade von Liebe darf man allgemein Töchter und Weiber entführen; bei einer solchen Reizung darf man allgemein morden". Sollte man glauben,

daß ein Mann, der seiner Sache so gewiß ist, nöthig hatte, eine Philosophie, die er widerlegen wollte, mit der französischen Revolution und dem überhandnehmenden Deismus in Zusammenhang zu bringen, ein Mittel, dessen Bedeutung man kennt, wozu sonst nur die schlechtesten Leute greifen, das überdieß viel zu spät kommt, um mehr als lächerlich, um auch nur verächtlich zu scheinen. Wer ist denn, fragte man sich unwillkürlich, dieser Schlosser, daß er einen Kant erst wie einen Schulmonarchen, dann wie einen feigen Heuchler behandeln darf, der nicht herauszusagen wagt, was er denkt? Oder ist seine Selbstkenntniß wirklich so beschränkt, daß er von den Entdeckungen des Zeitalters — er, der sie nicht einmal versteht und die allerwenigsten auch nur vom Hörensagen kennt — in einem Tone reden darf, wie S. 7 „einige glückliche Fortschritte in Künsten und Wissenschaften, die leichten Siege über einige plumpe Aberglauben und einige grobe Irrthümer (aber welcher Aberglaube wäre denn plump, welcher Irrthum grob genug, um nicht im Geiste der Schlosserschen Philosophie vertheidigt werden zu können?), das alles hat den Menschen unsers Zeitalters ein Selbstvertrauen eingeflößt, daß die Weisheit (!!) ihnen vergeblich die Wage menschlicher Kräfte (ist in diesen Worten Sinn?) vor die Augen hält." In der That war die Verstockung des Zeitalters und der deutschen Nation so allgemein, daß sie in der ominösen Stimme des „Orpheischen" Weisen, der das Entstehen, das Aufblühen und den Untergang ganzer Nationen und einzelner Völker mit stetem Blick sein ganzes Leben hindurch verfolgt hat, nur ein heischeres Rabengekrächze zu hören glaubte.

Zu dem allem kam noch, daß in diesem ersten Schreiben Mißverständnisse und Verdrehungen Kantischer Sätze vorkamen, dergleichen man nur einem von Leidenschaft und unmächtiger Wuth zerrütteten Verstand zuschreiben zu können glaubte, z. B. S. 11: „wer sich den kritischen Hörsälen nahen wolle, müsse vor der Schwelle den gesunden Menschenverstand ablegen," wird bewiesen aus einer Stelle des Hrn. Schulz, der sich die Appellationen an den gemeinen Menschenverstand, wohl zu merken, in Sachen der Spekulation verbittet. Warum dehnt Hr. S. diese Bitte über ihre Grenzen aus? Oder glaubt er wirklich,

daß auch in Sachen der Spekulation der gemeine Verstand die höchste Instanz sey? Ist dieß, so lasset uns nur den edelsten Theil unserer Kenntnisse, z. B. unsere Copernicanischen Weltsysteme, wegwerfen, die auch einst dem gemeinen Verstande zuwider waren und ihm noch jetzt anfangs aufgedrungen werden müssen. Die Spekulation soll den gemeinen Menschenverstand, soll jene ersten, ursprünglichen, unüberwindlichen Vorurtheile des Menschenverstandes (wie sie Jacobi nennt) nicht ausrotten (denn das würde sie umsonst versuchen), sondern erklären. Wie kann sonach der gemeine Menschenverstand, da er Objekt der Spekulation ist, höchster Richter in Sachen der Spekulation seyn? Verläßt nicht das Copernicanische System den Schein sogar der sinnlichen Erfahrung, um ihn nachher selbst zu erklären, und so mit dem gemeinen Verstand sich in Harmonie zu setzen? Der gemeine Menschenverstand ist für den Philosophen überhaupt nicht terminus a quo, sondern terminus ad quem. — Ein anderes Beispiel. Kant sagt, um eine Maxime zu prüfen, solle man untersuchen, ob sie als Naturgesetz, d. h. so allgemein, so nothwendig, so consequent als jedes Naturgesetz befolgt, nicht sich selbst aufheben würde. Daraus schließt Hr. S., wer die Sittlichkeit seiner Maximen beurtheilen wollte, müßte nach Kant die ganze Natur kennen, da doch unser Auge kaum den tausendsten Theil der Erdfläche übersehe (das wären à peu près 9280 Quadratmeilen. Es wäre merkwürdig, zu erfahren, wie Hr. S. das meint). Nun legt er einige Fragen aus der Klugheitslehre vor und beweist, daß sie aus Kants Moralprincip nicht beantwortlich sind. Aber da ist Hr. S. mit Kant ganz einig, der nichts anders behauptet als, die Frage nach dem, was klug, und nach dem, was recht ist, seyen zwei ganz verschiedene Fragen; in Sachen der Klugheit habe die Moral eine lediglich negative Stimme (daß nichts geschehe, was unrecht ist, so klug es sonst auch seyn mag). — Sonst findet man folgende Beschwerden gegen Kant und seine Philosophie: „Wer ein Kantianer werden wolle, müsse auf den Genius der Dichtkunst Verzicht thun." Item: „daß man alsdann alle Ahnung des Uebersinnlichen verwerfen müsse" (gesetzt es wäre so, was würde denn eine solche Consequenz

beweisen? Wenn ein Satz wahr ist, mag doch daraus folgen, was will), „daß Kant alle Schlüsse nach Wahrscheinlichkeiten über die Achsel ansehe" (es ist namentlich vom Beweis für das Daseyn Gottes die Rede. Es ist zu weitläuftig, sich hier auf den Beweis einzulassen, daß von Gott als einer Wahrscheinlichkeit reden eine wahre Blasphemie ist; Recensent verweist deßhalb auf die obengenannte Denkschrift), ferner „die Idee, Gott sey bei Kant von bloß moralischem Gebrauche" (braucht sie denn Hr. S. etwa, um die Gesetze vom Fall der Körper, oder um den Verbrennungsproceß, oder um die animalische Chylification daraus zu erklären?), „Kant verwerfe alle anthropomorphistische Vorstellung von Gott" (alle? man sollte denken, daß man an Kants symbolischen Anthropomorphismen doch übergenug hätte. Hr. S. aber will gerade nur keinen — Fetisch, übrigens doch (S. 75) einen Gott, der auf ebendie Art sieht, hört, fühlt (riecht und schmeckt?) wie wir, nur ungleich (um wie viel denn?), schärfer, einen Gott, so stark, daß er nicht nur einen Centnerstein, sondern einen ganzen Berg aufheben kann!!). Das Uebrige ist Vertheidigung seines Mysticismus. Dieser ist nach S. 67 eine eigene Anschauung des Uebersinnlichen, darunter aber versteht Hr. S. Visionen, wie die, da man Christum Jesum zur Rechten Gottes sitzen sieht.

Doch genug vom ersten Schreiben des Hrn. S. Wir wenden uns zum zweiten, bekennen aber sogleich, daß wir es keiner Kritik fähig finden. Es beschäftigt sich vorzüglich mit einer neuen Classification der Philosophen in Dogmatologen, Skeptiker, Kritiker und Dogmatisten. Die Charakteristik der Dogmatisten (es sind die „Lieblingsphilosophen" des Hrn. S.) ist folgende: „auch diese sahen von der Wahrheit nicht mehr als ihre Fußtritte, aber sie entdeckten über ihnen ein leitendes Licht, einen Strahl von Himmelsduft, wenn auf den Spuren des Irrthums nur Nebel und Erdendünste schweben. Diesem Licht folgen sie nun, und wo sie diesen Himmelsduft athmen, da, denken sie, habe die Wahrheit gewandelt, da hoffen sie die Wahrheit künftig einmal jenseits des Grabes zu sehen und schon nun diesseits mit Wohlgefallen von ihr gesehen zu werden. Der innere Sinn, wodurch sie dieses Licht

sehen, diesen Himmelsduft empfinden, ist ihnen über alles heilig u. s. w." Man wird dem Recensenten nicht zumuthen, einen Schriftsteller, der in diesem Styl über philosophische Gegenstände schreibt, einer ernstlichen Kritik zu unterwerfen. Hr. S. selbst wird allein aus Vergleichung seiner Schreibart mit der Kantischen lernen können, daß er kein Mann ist, der Kant zu verstehen geboren ist; er wird es dem Königsberger Philosophen ferner nicht verargen, daß seine Kritik der reinen Vernunft sich nicht wie ein Schlosserisches Sendschreiben mit seinen anderthalb Gedanken lesen läßt; er wird begreifen, daß der Erfinder eines großen Systems nicht Zeit hatte, Citaten alter Schriftsteller aus einem Florilegium in futuros usus zusammen zu stoppeln und um die Sache so lange herumzureden, bis er sie nothdürftig anbringen konnte; er wird sich die obengenannte Denkschrift (welcher wir wegen ihrer treffenden Antworten das gebührende Lob ertheilen müssen), zu Gemüthe ziehen, er wird endlich, an Selbstkenntniß reicher, in seine Sphäre sich zurückziehen, was er um so eher kann, da er durch das zweite Schreiben seinen Charakter vollkommen gerechtfertigt hat. Denn besser und deutlicher, als es in der Vorrede zu dem zweiten Schreiben und in der Schrift selbst geschehen ist, konnte er seinen guten Willen, den Kriticismus richtig zu beurtheilen einerseits, und seine absolute Impotenz, in Sachen des Kriticismus nicht nur, sondern der Philosophie überhaupt, ein competentes Urtheil zu fällen, nicht darthun, und wenn man bisher seinem Kopf auf Kosten seines Herzens Complimente machte, wird man jetzt umgekehrt seine gute Absicht loben und seine Unvermögenheit bemitleiden.

Von der Weltseele,

eine Hypothese der höheren Physik

zur Erklärung

des allgemeinen Organismus.

Nebst einer Abhandlung

über

das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur

oder

Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts.

1798.

Zweite Auflage 1806. Dritte Auflage 1809.

Vorrede zur ersten Auflage.

Von der Weltseele.

Welches die Absicht dieser Abhandlung sey, und warum sie diese Aufschrift an der Stirne trage, wird der Leser erfahren, wenn er das Ganze zu lesen Lust oder Neugierde genug hat.

Nur über zwei Punkte findet der Verfasser nöthig, zum voraus sich zu erklären, damit dieser Versuch nicht etwa mit Vorurtheil aufgenommen werde.

Der erste ist, daß keine erkünstelte Einheit der Principien in dieser Schrift gesucht oder beabsichtigt wird. Die Betrachtung der allgemeinen Naturveränderungen sowohl als des Fortgangs und Bestands der organischen Welt führt zwar den Naturforscher auf ein gemeinschaftliches Princip, das zwischen anorgischer und organischer Natur fluktuirend die erste Ursache aller Veränderungen in jener und den letzten Grund aller Thätigkeit in dieser enthält, das, weil es überall gegenwärtig ist, nirgends ist, und weil es Alles ist, nichts Bestimmtes oder Besonderes seyn kann, für welches die Sprache eben deßwegen keine eigentliche Bezeichnung hat, und dessen Idee die älteste Philosophie (zu welcher, nachdem sie ihren Kreislauf vollendet hat, die unsrige allmählich zurückkehrt), nur in dichterischen Vorstellungen uns überliefert hat.

Aber die Einheit der Principien befriedigt nicht, woferne sie nicht durch eine unendliche Mannichfaltigkeit einzelner Wirkungen in sich selbst zurückkehrt. — Ich hasse nichts mehr als jenes geistlose Bestreben, die

Mannichfaltigkeit der Naturursachen durch erdichtete Identitäten zu vertilgen. Ich sehe, daß die Natur nur in dem größten Reichthum der Formen sich gefällt, und daß (nach dem Ausspruch eines großen Dichters) selbst in den todten Räumen der Verwesung die Willkür sich ergötzt. — Das Eine Gesetz der Schwere, auf welches auch die räthselhaftesten Erscheinungen des Himmels endlich zurückgeführt werden, verstattet nicht nur, sondern bewirkt sogar, daß die Weltkörper in ihrem Lauf sich stören, und daß so in der vollkommensten Ordnung des Himmels die scheinbargrößte Unordnung herrsche. — So hat die Natur den weiten Raum, den sie mit ewigen und unveränderlichen Gesetzen einschloß, weit genug beschrieben, um innerhalb desselben mit einem Schein von Gesetzlosigkeit den menschlichen Geist zu entzücken.

Sobald nur unsere Betrachtung zur Idee der Natur als eines Ganzen sich emporhebt, verschwindet der Gegensatz zwischen Mechanismus und Organismus, der die Fortschritte der Naturwissenschaft lange genug aufgehalten hat, und der auch unserm Unternehmen bei manchen zuwider seyn könnte.

Es ist ein alter Wahn, daß Organisation und Leben aus Naturprincipien unerklärbar seyen. — Soll damit so viel gesagt werden: der erste Ursprung der organischen Natur sey physikalisch unerforschlich, so dient diese unerwiesene Behauptung zu nichts, als den Muth des Untersuchers niederzuschlagen. Es ist wenigstens verstattet, einer dreisten Behauptung eine andere ebenso dreiste entgegen zu setzen, und so kommt die Wissenschaft nicht von der Stelle. Es wäre wenigstens Ein Schritt zu jener Erklärung gethan, wenn man zeigen könnte, daß die Stufenfolge aller organischen Wesen durch allmähliche Entwicklung einer und derselben Organisation sich gebildet habe. — Daß unsere Erfahrung keine Umgestaltung der Natur, keinen Uebergang einer Form oder Art in die andere, gelehrt hat — (obgleich die Metamorphosen mancher Insekten, und, wenn jede Knospe ein neues Individuum ist, auch die Metamorphosen der Pflanzen als analogische Erscheinungen wenigstens angeführt werden können) — ist gegen jene Möglichkeit kein Beweis; denn, könnte ein Vertheidiger derselben antworten, die Veränderungen,

denen die organische Natur, so gut als die anorgische, unterworfen ist, können (bis ein allgemeiner Stillstand der organischen Welt zu Stande kommt), in immer längern Perioden geschehen, für welche unsere kleinen Perioden (die durch den Umlauf der Erde um die Sonne bestimmt sind) kein Maß abgeben, und die so groß sind, daß bis jetzt noch keine Erfahrung den Ablauf einer derselben erlebt hat. Doch, verlassen wir diese Möglichkeiten und sehen, was denn überhaupt an jenem Gegensatz zwischen Mechanismus und Organismus Wahres oder Falsches ist, um so am sichersten die Grenze zu bestimmen, innerhalb welcher unsere Naturerklärung sich halten muß.

Was ist denn jener Mechanismus, mit welchem, als mit einem Gespenst, ihr euch selbst schreckt? — Ist der Mechanismus etwas für sich Bestehendes, und ist er nicht vielmehr selbst nur das Negative des Organismus? — Mußte der Organismus nicht früher seyn als der Mechanismus, das Positive früher als das Negative? Wenn nun überhaupt das Negative das Positive, nicht umgekehrt dieses jenes voraussetzt: so kann unsere Philosophie nicht vom Mechanismus (als dem Negativen), sondern sie muß vom Organismus (als dem Positiven) ausgehen, und so ist freilich dieser so wenig aus jenem zu erklären, daß dieser vielmehr aus jenem erst erklärbar wird. — Nicht, wo kein Mechanismus ist, ist Organismus, sondern umgekehrt, wo kein Organismus ist, ist Mechanismus.

Organisation ist mir überhaupt nichts anderes als der aufgehaltene Strom von Ursachen und Wirkungen. Nur wo die Natur diesen Strom nicht gehemmt hat, fließt er vorwärts (in gerader Linie). Wo sie ihn hemmt, kehrt er (in einer Kreislinie) in sich selbst zurück. Nicht also alle Succession von Ursachen und Wirkungen ist durch den Begriff des Organismus ausgeschlossen; dieser Begriff bezeichnet nur eine Succession, die innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen in sich selbst zurückfließt.

Daß nun die ursprüngliche Grenze des Mechanismus empirisch nicht weiter erklärbar, sondern nur zu postuliren ist, werde ich in der Folge selbst durch Induktion zeigen; es ist aber philosophisch zu

erweisen: denn da die Welt nur in ihrer Endlichkeit unendlich ist, und ein unbeschränkter Mechanismus sich selbst zerstören würde, so muß auch der allgemeine Mechanismus ins Unendliche fort gehemmt werden, und es wird so viele einzelne, besondere Welten geben, als es Sphären gibt, innerhalb welcher der allgemeine Mechanismus in sich selbst zurückkehrt, und so ist am Ende die Welt — eine Organisation, und ein allgemeiner Organismus selbst die Bedingung (und insofern das Positive) des Mechanismus.

Von dieser Höhe angesehen verschwinden die einzelnen Successionen von Ursachen und Wirkungen (die mit dem Scheine des Mechanismus uns täuschen) als unendlich kleine gerade Linien in der allgemeinen Kreislinie des Organismus, in welcher die Welt selbst fortläuft.

Was nun diese Philosophie mich gelehrt hatte, daß die positiven Principien des Organismus und Mechanismus dieselben sind, habe ich in der folgenden Schrift aus Erfahrung — dadurch zu beweisen gesucht, daß die allgemeinen Naturveränderungen (von welchen selbst der Bestand der organischen Welt abhängt) uns zuletzt auf dieselbe erste Hypothese treiben, von welcher schon längst die allgemeine Voraussetzung der Naturforscher die Erklärung der organischen Natur abhängig gemacht hat. Die folgende Abhandlung zerfällt daher in zwei Abschnitte, wovon der erste die Kraft der Natur, die in den allgemeinen Veränderungen sich offenbart, der andere das positive Princip der Organisation und des Lebens aufzusuchen unternimmt, und deren gemeinschaftliches Resultat dieses ist, daß ein und dasselbe Princip die anorgische und die organische Natur verbindet.

Die Unvollständigkeit unsrer Kenntniß der ersten Ursachen (wie der Elektricität), die atomistischen Begriffe, welche mir hier und da im Wege waren (z. B. in der Lehre von der Wärme), endlich die Dürftigkeit herrschender Vorstellungsarten über manche Gegenstände der Physik (z. B. die meteorologischen Erscheinungen), hat mich im ersten Abschnitt zu manchen speciellen Erörterungen bald genöthigt, bald verleitet — zu Erörterungen, die das Licht, welches ich über das Ganze zu verbreiten wünschte, zu sehr auf einzelne Gegenstände zerstreuten, so doch,

daß es am Ende in einem gemeinschaftlichen Focus wieder sich sammeln konnte. —

Je weiter die Sphäre der Untersuchung beschrieben wird, desto genauer sieht man das Mangelhafte und Dürftige der Erfahrungen, die bis jetzt in ihren Umkreis fallen, und so werden wenige die Unvollkommenheit dieses Versuchs tiefer oder lebhafter als der Unternehmer selbst fühlen.

* * *

N. S. Diese Schrift ist nicht als Fortsetzung meiner Ideen zu einer Philosophie der Natur anzusehen. Ich werde sie nicht fortsetzen, ehe ich mich im Stande sehe, das Ganze mit einer wissenschaftlichen Physiologie zu beschließen, die erst dem Ganzen Rundung geben kann. — Vorerst achtete ich es für Verdienst, in dieser Wissenschaft nur überhaupt etwas zu wagen, damit an der Aufdeckung und Widerlegung des Irrthums wenigstens der Scharfsinn anderer sich übe. — Ich muß jedoch wünschen, daß Leser und Beurtheiler dieser Abhandlung mit den Ideen, welche in jener Schrift vorgetragen sind, bekannt seyen. Das Befugniß, alle positiven Naturprincipien als ursprünglich homogen anzunehmen, ist nur philosophisch abzuleiten. Ohne diese Annahme (ich setze voraus, daß man wisse, was eine Annahme zum Behuf einer möglichen Construktion sey) ist es unmöglich, die ersten Begriffe der Physik, z. B. der Wärmelehre, zu construiren. — Der Idealismus, den die Philosophie allmählich in alle Wissenschaften einführt (in der Mathematik ist er schon längst, vorzüglich seit Leibniz und Newton, herrschend geworden) scheint noch wenigen verständlich zu seyn. Der Begriff einer Wirkung in die Ferne z. B., an welchen noch viele sich stoßen, beruht ganz auf der idealistischen Vorstellung des Raums; denn nach dieser können zwei Körper in der größten Entfernung voneinander als sich berührend, und umgekehrt, Körper, die sich (nach der gemeinen Vorstellung) wirklich berühren, als aus der Entfernung aufeinander wirkend vorgestellt werden. — Es ist sehr wahr, daß ein Körper nur da wirkt, wo er ist, aber es ist ebenso wahr, daß er nur da ist, wo er wirkt, und mit diesem Satz ist die letzte Brustwehr der atomistischen Philosophie überstiegen. — Ich muß mich enthalten, hier noch mehrere Beispiele anzuführen.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Hatte der Verfasser am Ende der Vorrede zur ersten Auflage die Dürftigkeit der damals bekannten Erfahrungen in Bezug auf das, was er in der Natur mit leiblichen Augen zu sehen wünschte, anerkennen müssen, so ziemt es hier nicht minder, die wundervolle, Hoffnungen, welche im Jahr 1798 der größte Theil der damaligen Gelehrtenwelt für Thorheit gehalten hatte, nicht allein erfüllende, sondern übertreffende Ausbreitung des Erfahrungskreises, welche man vorzüglich der Verfolgung Eines großen Phänomens zu danken hat, dankbar anzuerkennen.

Bei der neuen Ueberarbeitung dieser Schrift ist mancher vergessene Keim wieder sichtlich geworden, der seitdem entfaltet wurde. Durch diese Bemerkung schien eine wiederholte Auflage dieser Schrift noch mehr gerechtfertigt zu werden, sowie der Verfasser wohl sagen darf, daß sie für ihn selbst durch die Erwähnung Winterls, des aufrichtigen und tiefschauenden Forschers, und die Meinung von ihrer Uebereinstimmung mit seinen, auf ganz andern Wegen gefundenen Resultaten, welche er äußert, einen neuen Werth erlangt habe.

Möge ihr nun ein solcher auch für das Publikum zuwachsen durch die Zugabe der auf dem Titel erwähnten Abhandlung. Wir können sie als einen reinen Abdruck der allgemeinsten Grundsätze jener Lehre angeben, welche unter dem Namen der Naturphilosophie zwar eine sehr schnelle Ausbreitung erhalten hat, aber wahrlich noch sehr wenig in ihrem Wesen erkannt worden ist. Diese Abhandlung ist geschrieben,

nicht bloß um gelesen, sondern um studirt zu werden; das Abgebrochene und Kurze der Darstellung mag dienen, jene, welche das Letztere nicht vermögen, wenigstens von ihr abzuhalten. Sollten sie das Wort Band bemerken, dessen sich der Verfasser bedient, so ist zu wünschen, daß sie es nicht mit dem Winterlschen Ausdruck verwechseln und daraus wieder eine Gleichheit beider Ansichten auf ihre Weise inferiren; denn der interessante Parallelismus, der sich hier wirklich aufweisen ließe, ist für sie nicht vorhanden, und wäre ihnen schwer verständlich zu machen.

Uebersicht.

Seite

Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur 357

Ueber die erste Kraft der Natur.

Der Dualismus in der Natur führt auf ein organisirendes Princip = Weltseele 381
Das positive Princip = erste Kraft der Natur ist das unmittelbare Objekt der höheren Naturlehre.
Das Phänomen dieses Princips ist eine Materie.
Materialität des Lichts. Das Licht als Phänomen einer Entwicklung.
Die allgemeine Duplicität der Materie (deren Voraussetzung eine allg. Identität). — Schlußsätze.

I. Erste Stufe der Entfaltung der Duplicität des Lichts, oder: Welche Phänomene zeigt das Licht an der Oberfläche der Körper? 397
II. Welche Wirkung zeigt das Licht auf die Körper selbst? 401
A. Die negative Materie des Lichts zeigt sich
1) an der langsamen Erwärmung der durchsichtigen Körper,
2) an der desoxydirenden Wirkung des Lichts,
3) an der schnellen Erwärmung der dunklen Körper.
B. Theorie der Erwärmung (das Licht, indem es seine negative Materie verliert, verbindet sich mit einem andern Princip, das aber nur im Moment des Conflikts da ist) 405
C. Resultat: Das Licht das erste Princip der ganzen Natur (sowie in ihm der erste Anfang des allgemeinen Dualismus der Natur).
D. Construktion der Begriffe der Wärmelehre 406
1) Unterschied der absoluten Wärme und der specifischen Wärme.
Begriff der thermometrischen Wärme.
2) Erklärung der absoluten Wärme.
3) Die Gesetze, nach denen sich die absolute und die specifische Wärme der Körper wechselseitig bestimmt.
Begriff der Wärmecapacität eines Körpers.
4) Construktion des Verbrennens 414
5) Begriff der Wärmeleiter.
Unterschied der quantitativen und qualitativen Capacität.
6) Resultat: in jedem Körper ist ein der Wärmematerie ursprünglich verwandtes Princip.
7) Erklärung der verschiedenen Grade der Brennbarkeit der Körper.
III. Der Dualismus der Luftarten 430
1) Exposition dieses Dualismus.
2) Widerlegung der gangbaren Ansicht.
3) Beweis aus der Stickluft als einem besonderen Wesen.
Offenbarung des höheren Dualismus in der Elektricität 432

Vom Herausgeber hinzugefügt.

Seite

1) Das bestimmte Wechselverhältniß der — und + Kraft.
2) Erklärung des Wechselverhältnisses der Kräfte als eines allgemeinen Gesetzes. Zusammenhang mit dem Gesetz der Gravitation.
3) Gesetz des Verhältnisses beider Elektricitäten.
4) Die specifische Natur der elektrischen Materie etwas besonders (unabhängig von dem Verhältniß der beiden Elektricitäten) zu Untersuchendes.
5) Der Unterschied der beiden Elektricitäten liegt in ihren ponderablen Basen.
Untersuchung über die ponderable Basis der elektrischen Materie 435
6) Das Elektrisiren eine höhere Naturoperation als die Oxydationsprocesse.
7) Wichtigkeit einer Theorie der Elektricität für die Meteorologie. Nachweis des Zusammenhangs der Erzeugung der Elektricität mit der Beschaffenheit der Atmosphäre.

V Die Polarität in der Erdatmosphäre 459
a) Das positive Princip.
b) Das negative Princip.
c) Möglichkeit weiterer Materien außerhalb des Wirkungskreises der Erde.
d) Möglicher Einfluß höherer (immaterieller) Kräfte auf unsere Atmosphäre.
Kritik der gewöhnlichen meteorologischen Begriffe 464
Hypothese zur Erklärung der Barometerveränderungen 473

VI. Bestimmung des Begriffs der Polarität 476
1) Verhältniß der Polarität (als engerer Sphäre) zum allgemeinen Dualismus. Erklärung der elektrischen Polarität (des Turmalin) aus der ungleichförmigen Erregbarkeit durch Wärme.
2) Was hieraus folgt (die Wärme das Vermittelnde im Dualismus).
3) Gleiche Ursache der Erregbarkeit der magnetischen (wie der elektrischen) Polarität.
4) Daher auch gleiche Art ihrer Entstehung (durch dens. Mechanismus). Weitere Schlüsse in Bezug auf den Magnetismus.
5) Die magnetische Kraft keine absolut innere, ein Princip, das außer dem Magnet 481
6) Nähere Bestimmung dieses Princips.
7) Priorität der magnetischen Kraft vor der elektrischen.
8) Verschiedenes Verhältniß der Körper zum Magnetismus.
9) Anwendung dieser Ideen auf die Polarität der Erde.
10) Resultat: das Gesetz der Polarität ein allgemeines Weltgesetz.

Ueber den Ursprung des allgemeinen Organismus.

I. Vom ursprünglichsten Gegensatz zwischen Pflanze und Thier . . . 490
II. Von den entgegengesetzten Principien des thierischen Lebens.
A. Der Grund des Lebens nicht einzig in der thierischen Materie . 496
B. Der Grund des Lebens liegt ebensowenig ganz außerhalb der thierischen Materie 502
C. Der Grund des Lebens liegt in entgegengesetzten Principien (einem außer dem Individuum u. einem in dem Individuum). — Corollarien 503
1) Das positive Princip in allen Wesen gleich, das negative verschieden: worin
2) Vereinigung der bisherigen Systeme der Physiologie.
3) Unterscheidung der aktiven und passiven Organe.
III. Von den negativen Bedingungen des Lebensprocesses 507

Seite

1) Nothwendige Voraussetzung eines permanenten Antagonismus der negativen Principien — in der Pflanze,
2) im Thiere. Der Proceß selbst beruhend
3) auf der beständigen Störung und
4) der beständigen Wiederherstellung des (dynamischen) Gleichgewichts.
5) Das (zufällige) Produkt des Processes 514
A. Die thierische Materie und deren Organisation.
Zusätze:
1. Die Unzerstörbarkeit der Organisation oder die Individualität im Produkt.
2. Der Begriff der unendlichen Individualisirung . . 520
3. Das Gesetz der Individualisirung.
4. Die Selbst-Regeneration des Organs. } Beweise einer höheren absoluten Lebensursache.
5. Die Widerstandskraft des Organismus. }
B. Die Vereinigung von Freiheit und (blinder) Gesetzmäßigkeit in der Organisirung der Körper 526
1. Der Bildungstrieb. Dieser setzt voraus
2. eine erste Ursache der Organisation.
3. } Warum der Bildungstrieb nicht Erklärungsgrund
4. } der Organisation.
5. }
C. Das beständige Individualisiren der Materie 532
1. }
2. } Wachsthum und Fortpflanzung und ihr Verhältniß
3. } in Bezug auf die Individualisirung.
4. }
5. Allmählichkeit der Entwicklung.
6. Die Trennung der Geschlechter letzter Schritt zur Individualisirung 535
6) Der Uebergangsmoment im Proceß — Gerinnung.
7) Der Ernährungsproceß.
8) Dem Oxydations- ein beständiger Desoxydationsproceß entsprechend.
9) } Beständigkeit des Desoxydationsprocesses.
10) }
11) Continuirlichkeit des Oxydationsprocesses.
IV. Von der positiven Ursache des Lebens 546
1) Der Umtrieb der animalischen Flüssigkeiten.
2) Begriff der Irritabilität.
3) Die Irritabilität gemeinsch. Produkt entgegengesetzter Principien.
4) Wie diese Principien bei der Irritabilität wirken 552
5) Ursache der Irritabilität.
Gegensatz der Irritabilität und Sensibilität.
6) Schlußsatz: Nothwendigkeit Eines Naturprincips (alle Funktionen des animalischen Processes Zweige — Erscheinungen — desselben) 564
7) Bestimmung dieses Naturprincips:
a) es ist nicht wieder eine Kraft;
b) es ist = gemeinschaftliche Seele der Natur.

Anhang 570

Ueber das Verhältniß

des

Realen und Idealen in der Natur

oder

Entwickelung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie

an den Principien der Schwere und des Lichts.

Das Dunkelste aller Dinge, ja das Dunkel selbst nach einigen, ist die Materie. Dennoch ist es eben diese unbekannte Wurzel, aus deren Erhebung alle Bildungen und lebendigen Erscheinungen der Natur hervorgehen. Ohne die Erkenntniß derselben ist die Physik ohne wissenschaftlichen Grund, die Vernunftwissenschaft selbst entbehrt des Bandes, wodurch die Idee mit der Wirklichkeit vermittelt ist. Ich nehme die Materie weder als etwas unabhängig von der absoluten Einheit Vorhandenes an, das man dieser als einen Stoff unterlegen könnte, noch auch betrachte ich sie als das bloße Nichts; sondern ich stimme im Allgemeinen mit jenem Ausspruch des Spinoza überein, welcher in einem seiner Briefe auf die Frage, ob aus dem bloßen Begriff der Ausdehnung (im Cartesianischen Sinn) die Mannichfaltigkeit der körperlichen Dinge a priori abgeleitet werden könne, antwortet: ich halte vielmehr die Materie für ein Attribut, das die unendliche und ewige Wesenheit in sich ausdrückt. Da übrigens ein jeder Theil der Materie für sich Abdruck des ganzen Universum seyn muß, so kann sie wohl nicht bloß als Ein Attribut, das die unendliche Wesenheit ausdrückt, sondern sie muß als ein Inbegriff solcher Attribute betrachtet werden. Daß der Materie ein Gegensatz, eine Zweiheit zu Grunde liege, hat schon das Alterthum theils geahndet, theils erkannt. Daß diese durch ein Drittes in ihr aufgehoben sey und sie selbst daher eine geschlossene und in sich identische Triplicität darstelle, ist in aller Munde, seitdem diese Untersuchungen neuerdings angeregt worden sind. Dennoch behält die Tiefe dieses Gegenstandes einen unwiderstehlichen Reiz für den Betrachter, und zieht ihn immer wieder an, so lange wenigstens, als er sich nicht einbilden kann jene völlig erleuchtet zu haben, wie mir dieß bis jetzt der Fall zu seyn scheint. Aus diesem Grunde glaube ich weder etwas

Unnöthiges noch den Verstehenden Unerwünschtes zu leisten, wenn ich in einer einfachen Darstellung die Folgen meiner Untersuchungen zusammengedrängt mittheile, über die Principien, deren endliches Resultat die Materie ist, im vollsten Sinne des Worts. Dieselben Principien sind nothwendig die der gesammten Natur und so zuletzt die des All selbst, und diesem nach mögen wir gleichsam sinnbildlich an der Materie das ganze innere Triebwerk des Universum und die höchsten Grundsätze der Philosophie selbst entwickeln. Wir hoffen, diese Entwickelung werde als keine fremdartige Zugabe erscheinen zu einer Schrift, welche keinen andern Werth hat als den einiger treuen, auf Anschauung gegründeten und durch die Folge gerechtfertigten Ahndungen über die allumfassende Bedeutung jenes Gesetzes des Dualismus, dem wir in den einzelnsten Erscheinungen ebenso bestimmt als im Ganzen der Welt begegnen. Schon der erste Blick in die Natur lehrt uns, was uns der letzte lehrt; denn auch die Materie drückt kein anderes, noch geringeres Band aus, als jenes, das in der Vernunft ist, die ewige Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen. Wir erkennen in den Dingen erstens die reine Wesentlichkeit selbst, die nicht weiter erklärt werden kann, sondern sich selbst erklärt. Wir erblicken aber diese Wesentlichkeit nie für sich, sondern stets und überall in einem wundersamen Verein mit dem, das nicht von sich selbst seyn könnte und nur beleuchtet ist von dem Seyn, ohne je selbst für sich ein Wesentliches werden zu können. Wir nennen dieses das Endliche oder die Form.

Das Unendliche kann nun nicht zu dem Endlichen hinzu kommen; denn es müßte sonst aus sich selbst zu dem Endlichen herausgehen, d. h. es müßte nicht Unendliches seyn. Ebenso undenkbar aber ist es, daß das Endliche zu dem Unendlichen hinzukomme; denn es kann vor diesem überall nicht seyn, und ist überhaupt erst etwas in der Identität mit dem Unendlichen.

Beide müssen also durch eine gewisse ursprüngliche und absolute Nothwendigkeit vereinigt seyn, wenn sie überhaupt als verbunden erscheinen.

Wir nennen diese Nothwendigkeit, so lange bis wir etwa einen andern Ausdruck derselben finden, das absolute Band, oder die Copula.

Und in der That ist klar, daß dieses Band, in dem Unendlichen

selbst, erst das wahrhaft und reell Unendliche ist. Es wäre keineswegs unbedingt, stünde das Endliche oder Nichts ihm entgegen. Es ist absolut nur als absolute Verneinung des Nichts, als absolutes Bejahen seiner selbst in allen Formen, somit nur als das, was wir die unendliche Copula genannt haben.

Ebenso klar ist auch, daß die Vernunft nicht das wahrhaft und in jeder Beziehung Unbedingte erkennte, wenn sie das Unendliche nur im Gegensatz des Endlichen begriffe.

Ist es nun jenem wesentlich, sich selbst in der Form des Endlichen zu bejahen, so ist eben damit zugleich diese Form, und da sie nur durch das Band ist, so muß auch sie selbst als Ausdruck desselben, d. h. als Verbundenes des Unendlichen und des Endlichen, erscheinen.

Ebenso nothwendig und ewig als diese beiden sind auch das Band und das Verbundene beisammen, ja die Einheit und das Zumalseyn von diesen ist selbst nur der reale und gleichsam höhere Ausdruck jener ersten Einheit. Wird überhaupt erst das Band gesetzt, so müßte es sich selbst als Band aufheben, wenn es nicht das Unendliche wirklich im Endlichen, d. h. wenn es nicht zugleich das Verbundene setzte.

Das Band und das Verbundene machen aber nicht ein gedoppeltes und verschiedenes Reales aus; sondern dasselbe, was in dem einen ist, ist auch in dem andern; das, wodurch das Verbundene auf keine Weise gleich ist dem Band, ist nothwendig nichtig, da die Wesentlichkeit eben in der absoluten Identität des Unendlichen und des Endlichen, also auch in der des Bandes und des Verbundenen besteht.

Wir können zwischen diesen beiden keinen andern Unterschied anerkennen, als den wir in dem Gesetz der Identität (wodurch die Verknüpfung des Prädicirenden mit dem Prädicirten als eine ewige ausgedrückt ist) finden können, je nachdem wir entweder auf die absolute Gleichheit, die Copula selbst, oder auf das Subjekt und das Prädicat, als die Gleichgesetzten, reflektiren, und so wie diese mit jener zumal und untrennbar da sind, ebenso überhaupt das Verbundene mit dem Band.

Das Band drückt in dem Verbundenen zugleich sein eignes in der Identität bestehendes Wesen aus. Dieses kann daher insofern als sein

Abdruck betrachtet werden. Nehme ich aber von dem Abdruck hinweg, was er von demjenigen hat, von dem er der Abdruck ist, so bleiben nichts als lauter unwesentliche Eigenschaften zurück, nämlich die, welche er als bloßer Abdruck, leeres Schemen, hat; so daß also das Band selbst und der Abdruck nicht zwei verschiedene Dinge, sondern entweder nur ein und dasselbe Wesen auf verschiedene Weise angeschaut, oder das eine zwar ein Wesen, das andere aber ein Nichtwesen ist.

Es ist derselbe Unterschied, welchen einige zwischen dem Esse substantiae und dem Esse formae gemacht haben, und von dem gleichfalls einzusehen ist, daß er kein reeller, sondern bloß ideeller Unterschied sey.

Wir können das Band im Wesentlichen ausdrücken als die unendliche Liebe seiner selbst (welche in allen Dingen das Höchste ist), als unendliche Lust sich selbst zu offenbaren, nur daß das Wesen des Absoluten nicht von dieser Lust verschieden gedacht werde, sondern als eben dieses sich-selber-Wollen.

Eben das sich-selbst-Bejahen ist, unangesehen der Form, das an sich Unendliche, welches daher nie und in nichts endlich werden kann.

Das Absolute ist aber nicht allein ein Wollen seiner selbst, sondern ein Wollen auf unendliche Weise, also in allen Formen, Graden und Potenzen von Realität.

Der Abdruck dieses ewigen und unendlichen sich-selber-Wollens ist die Welt.

Sehen wir aber in diesem Abdruck der Welt auf das, was sie von dem Bande hat, und wodurch sie ihm gleich ist, das Positive in ihr, und nicht auf die unwesentlichen Eigenschaften: so ist sie von dem Absoluten selbst nicht verschieden, sondern nur die vollständige und in fortschreitender Entwicklung ausgebreitete Copula.

Und hier eben stehen wir an dem ersten und wichtigsten Punkte ihrer Entfaltung.

Das Universum, d. h. die Unendlichkeit der Formen, in denen das ewige Band sich selbst bejaht, ist nur Universum, wirkliche Ganzheit (totalitas) durch das Band, d. h. durch die Einheit in der Vielheit. Die Ganzheit fordert daher die Einheit (identitas), und kann ohne diese auf keine Weise gedacht werden.

Unmöglich aber wäre es auch, daß das Band in dem Vielen das Eine wäre, d. h. selbst nicht Vieles würde, wäre es nicht wieder in dieser seiner Einheit in der Vielheit, und eben deßhalb auch im Einzelnen das Ganze. Die Einheit des Bandes fordert daher die durchgängige Ganzheit desselben, und kann ohne diese nicht gedacht werden.

Identität in der Totalität, und Totalität in der Identität ist daher das ursprüngliche und in keiner Art trennbare oder auflösbare Wesen des Bandes, welches dadurch keine Duplicität erhält, sondern vielmehr erst wahrhaft Eins wird.

Weder aus jener noch aus dieser allein kann die vollendete Geburt der Dinge begriffen werden, sondern nur aus dem nothwendigen Einssein beider in allem und jedem wie in dem Bande selbst. Die Vollständigkeit der Bestimmungen in allem Wirklichen ist ganz gleich jener Vollendung des Ewigen selbst, kraft welcher es in der Identität das Ganze und in der Ganzheit das Identische ist.

Die Formen, in denen das ewige Wollen sich selber will, sind für sich betrachtet ein Vieles; die Vielheit ist daher eine Eigenschaft der Dinge, die ihnen nur zukommt, abgesehen von dem Band; auch thut sie eben deßhalb nichts zur Realität der Dinge hinzu und schließt nichts Positives in sich. Das Band ist in der Vielheit der Dinge die Einheit, und insofern die Negation der Vielheit für sich betrachtet.

Von Gott sagt ein Ausspruch des Alterthums: er sey dasjenige Wesen, das überall Mittelpunkt, auch im Umkreis ist, und daher nirgends Umkreis. Wir möchten dagegen den Raum erklären, als dasjenige, was überall bloß Umkreis ist, nirgends Mittelpunkt.

Der Raum als solcher ist die bloße Form der Dinge ohne das Band, des Bekräftigten ohne das Bekräftigende: daher auch seine Unwesentlichkeit durch ihn selbst offenbar ist, indem er nichts anderes als die reine Kraft- und Substanzlosigkeit selbst bezeichnet. Man fordre nicht, daß wir den Raum erklären, denn es ist an ihm nichts zu erklären, oder sagen, wie er erschaffen worden, denn ein Nichtwesen kann nicht erschaffen werden.

Das Band als das Gleiche und Eine in der Vielheit des Verbundenen

negirt dieſe als für ſich beſtehende; es negirt daher zugleich den Raum als die Form dieſes für-ſich-Beſtehens.

Dieß Band, das alle Dinge bindet und in der Allheit Eins macht, der überall gegenwärtige, nirgends umſchriebene Mittelpunkt, iſt in der Natur als Schwere.

Indem aber das Band in der Schwere den Raum als Form des für-ſich-Beſtehens negirt, ſetzt es zumal die andere Form der Endlichkeit, die Zeit, welche nichts anderes iſt denn die Negation des für-ſich-Beſtehens, und nicht ſowohl von der Beſonderheit der Dinge herkommt, wie der Raum, als vielmehr ein Ausdruck des Einen iſt im Gegenſatz des Vielen, des Ewigen im Widerſpruch mit dem Nichtewigen.

Das Band, das an ſich das Ewige iſt, iſt in dem Verbundenen, als Verbundenen, die Zeit. Denn das Verbundene als ein ſolches iſt jederzeit nur dieſes = B; das Band aber als das Weſende von B iſt zumal das Weſende, die untheilbare Copula aller Dinge.

Daher denn jenes (das Verbundene, als das Verbundene), von dem Ewigen (oder dem Band) gleichſam überſchwellt, als ein bloßes Accidens, und zeitlich geſetzt iſt. Zeitlich iſt nämlich alles, deſſen Wirklichkeit von dem Weſen übertroffen wird, oder in deſſen Weſen mehr enthalten iſt, als es der Wirklichkeit nach faſſen kann.

Indem nach einer unvermeidlichen Nothwendigkeit das Band des Ganzen auch das Weſen des einzelnen Verbundenen iſt, beſeelt es dieſes unmittelbar; Beſeelung iſt Einbildung des Ganzen in ein Einzelnes. Als Beſeelung wird es betrachtet, daß der Magnetſtein das Eiſen, das Elektron leichte Körper an ſich zieht; aber iſt es nicht unmittelbare Beſeelung, daß jeder Körper, ohne ſichtbare Urſache, gleichſam magiſcher Weiſe, zum Centrum bewegt wird? Dieſe Beſeelung des Einzelnen durch die Copula des Ganzen iſt jedoch der Beſeelung des Punkts zu vergleichen, wenn er in die Linie eintretend gedacht wird, und zwar vom Begriff eines Ganzen, der mehr enthält, als er (der Punkt) für ſich ſelbſt enthalten kann, durchdrungen wird, aber in dieſem Durchgang auch ſein unabhängiges Leben verliert.

Das Seyn des Verbundenen, als Verbundenen, iſt daher ein der

Natur und dem Begriff nach verschiedenes von dem des Bandes. Das Wesen des Bandes ist an sich selbst Ewigkeit, das Seyn des Verbundenen aber für sich Dauer; denn seine Natur ist, von der einen Seite zwar zu seyn, aber nur als dienend dem Ganzen, insofern also auch nicht zu seyn. Das Verknüpfende dieses Widerspruchs in ihm selbst aber ist die Zeit.

Das Band in B wird nicht bestimmt von dem Band in C, D u. s. f., denn es ist als jenes zumal dieses und nur ein durchaus untheilbares Band. Das Verbundene dagegen, als ein solches, wird nothwendig bestimmt durch anderes Verbundenes, als ein solches (denn es ist mit ihm zu Einem Ganzen gefügt, nicht aber von sich selbst, sondern durch das Band), und unterliegt daher den Relationen zu anderem, mittelbar aber zu allen Dingen.

Das Reale selbst aber in der Unwesentlichkeit der Zeit ist die ewige Copula, ohne welche eine Zeit nicht einmal verfließen könnte. Das Wesen in der Zeit ist überall Mittelpunkt, aber nirgends Umkreis. Jeder Augenblick ist daher von der gleichen Ewigkeit wie das Ganze. Aus diesem Grunde erhellt, daß das Zeitleben jedes Dings an sich betrachtet von dem ewigen nicht verschieden, sondern selbst sein ewiges ist.

Wie das Band eine ewige Wahrheit ist, so ist es auch als Wesen des Einzelnen nur eine ewige, nicht eine zeitliche Wahrheit. Das Daseyn des Einzelnen kann in der Wahrheit des Bandes nicht mechanisch, sondern nur dynamisch oder der Idee nach begriffen seyn, und ist darum unangesehen der Dauer in und mit dem Ganzen ewig.

Setze, um dieß deutlich zu machen (gleichsam mythischer Weise es vorstellend, wie dieß in den Lehren der Religion geschieht), die Zeit als abgelaufen und demnach nun als Ewigkeit: so setzest du dich selbst wieder in ihr. Diese Ewigkeit, die du nur als abgelaufene Zeit imaginirst, ist aber schon. Die Endlichkeit des Dings, d. h. des Verbundenen, ist, daß es nur daure und von der Allmacht der Copula überwältiget vergehe. Aber seine Ewigkeit ist, daß es zum Ganzen gehört, und daß sein Daseyn, so kurz oder lang es gedauert haben mag, in dem Ganzen als ein ewiges aufbewahrt ist.

Der Ausdruck des Bejahtseyns, des für-sich-Bestehens im Einzelnen

ist die Ruhe; denn alles für sich selbst Bestehende ruht. Wie nun das Band als Schwere das Verbundene als für sich Bestehendes negirt, ebenso negirt es auch jene Ruhe, deren Nichtigkeit wir im Raume anschauen, indem es die Bewegung in die Ruhe setzt.

Bewegung in der Ruhe ist daher an dem Einzelnen der Ausdruck des Bandes, sofern es Schwere, d. h. die Identität ist in der Totalität.

An sich selbst aber stellt sich das Band in der Schwere aller Dinge dar als die unendliche und freie Substanz. Es hat nicht ein Seyn und ein anderes Seyn, d. h. Theile, sondern nur ein und dasselbe Seyn. Es ist nicht umschrieben, weder von den Dingen, denn alle Dinge sind nur in ihm, es selbst aber ist in keinem andern, noch von sich selbst, denn es ist sich selbst unfaßlich, weil es nicht ein Gedoppeltes, sondern nur Eines ist. Als das, was in allen Dingen das Wesen ist, hat es nothwendig selbst kein Verhältniß zu anderem, und da es ferner mit nichts anderem vergleichbar ist, so kommt ihm auch keine Größe zu; ebensowenig hat es ein Verhältniß zu der Größe oder zu irgend einer Verschiedenheit der Dinge; denn es ist dasselbe göttliche Band im Kleinsten wie im Größten. Ebenso gibt es für das Band keine Leere noch Abstand, weder Nähe noch Ferne; denn es ist der überall gegenwärtige Mittelpunkt. Alles aber, was von dem Band gilt, gilt auch von dem All, welches nach dem Positiven betrachtet von dem Band selbst nicht verschieden ist. Wie könnten wir daher, wenn wir auch nur auf das Wesen in der Schwere sehen, von dem All die Frage aufwerfen, ob es dem Raume nach endlich oder unendlich sey. Indem vielmehr der Gott in der Schwere sich überall als Mittelpunkt zeigt, und die Unendlichkeit seiner Natur, welche die falsche Imagination in endloser Ferne sucht, ganz in der Gegenwart und in jedem Punkte kund gibt, hebt er eben damit jenes Schweben der Imagination auf, wodurch sie vergebens die Einheit der Natur mit der Allheit und die Allheit mit der Einheit zu vereinigen sucht.

Allgemein also ist die Schwere das Verendlichende der Dinge, indem sie in das Verbundene die Einheit oder innere Identität aller Dinge als Zeit setzt. Gerade in dieser Ueberwältigung oder Unterdrückung durch das Band wird das Verbundene des Gegenscheines fähig und

geschickt zu der Abschattung des Wesentlichen, wie der formlose Stoff nur in dem Maß, als er von dem Bildner bewältigt selbst gleichsam verschwindet, die Idea des Künstlers hervortreten läßt; oder wie da, wo der beständigste Wechsel des Verbundenen stattfindet, und dieses am meisten in seiner Nichtigkeit erscheint, im Organismus, am vollkommensten das Wesentliche (die Copula) durchscheint und sichtbar wird; oder wie oft organische Wesen noch unmittelbar vor ihrem Vergehen den höchsten Lebensglanz von sich werfen.

Alle Verwirklichung in der Natur beruht auf eben dieser Vernichtung, diesem durchsichtig-Werden des Verbundenen, als des Verbundenen, für das Band.

Das Band verhält sich zu dem Verbundenen wieder, wie sich Bejahendes zu Bejahtem verhält, welche beide, wie gesagt, auf ebenso nothwendige Weise beisammen sind, als in dem höchsten Vernunftsatz (A = A) mit der Copula zugleich auch das Subjekt und Prädicat als verknüpfte sind.

Aber das Band oder die Einheit in der Schwere setzt das Verbundene als bloß endlich, als nicht-ewig, und hinwiederum das Ewige in der Schwere ist nicht selbst wirklich oder objektiv, sondern nur das Bejahende oder Subjektive.

Sollte also in dem Verbundenen selbst das Ewige als wirklich gesetzt seyn: so müßte das Band, d. h. das Bejahende, in ihm selbst wieder bejaht, selbst wieder wirklich seyn.

Wie ist dieß möglich? Wir haben nicht vergessen, daß das Ewige in der Schwere nur von Einer Seite betrachtet wurde, nämlich nur als die Identität in der Totalität.

Das Ewige aber bejaht nicht allein sich selbst als die Einheit in der Allheit der Dinge (wodurch diese das bloße Verhältniß des Bejahten haben), sondern es bejaht auch dieses sein Bejahen aller Dinge wieder im Einzelnen, d. h. es setzt sich oder ist Allheit auch im Einzelnen, Totalität in der Identität.

Inwiefern es nun nicht bloß Identität in der Totalität, sondern ebenso Totalität in der Identität und daher auch im Einzelnen ist: insofern ist es zuvörderst selbst erst vollendete Substanz, und insofern nur wird auch in dem Verbundenen als dem Verbundenen das Ewige entfaltet.

Hat das Band als bloße Identität das für-sich-Bestehen der Dinge, und dadurch den Raum, negirt (denn nur das All ist wahrhaft geschieden und für sich, weil außer ihm nichts ist,): so muß im Gegentheil das Band, als Totalität im Einzelnen, die Zeitlichkeit und Endlichkeit negiren; dafür aber an dem Ding das wirkliche für-sich-Seyn und damit den realen Raum oder die Ausdehnung, die Simultaneität und mit Einem Wort dasjenige hervorrufen, wodurch es eine Welt für sich ist.

Es ist hier der Ort, uns über das Verhältniß von Raum und Zeit in der Natur, und wie beide stets durcheinander negirt und endlich ausgeglichen werden, völlig zu erklären.

Raum und Zeit sind zwei relative Negationen voneinander: in keinem von beiden kann daher etwas absolut Wahres seyn, sondern in jedem ist eben das wahr, wodurch es das andere negirt. Der Raum hat für sich die Simultaneität, und gerade so weit als er Gegentheil der Zeit ist, so weit ist ein Schein der Wahrheit in ihm. Die Zeit im Gegentheil hebt das Auseinander auf und setzt die innere Identität der Dinge; dagegen bringt sie, das Nichtige des Raums negirend, selbst etwas Nichtiges mit, nämlich das Nacheinander in den Dingen.

Das Unwesentliche des einen ist daher immer in dem andern negirt, und inwiefern das Wahre in jedem durch das andere nicht kann ausgelöscht werden, so ist in der vollkommenen relativen Negation beider durcheinander, d. h. in der vollkommenen Ausgleichung beider, zugleich das Wahre gesetzt.

Wie nun das Ewige, als Einheit in der Allheit, die Schwere in der Natur ist, so folgt, daß dasselbe, auch als Allheit in der Einheit, überall gegenwärtig sey, im Theil wie im Ganzen, und die Dinge ebenso allgemein als die Schwere begreife.

Wo sollten wir aber dieses zweite Wesen, wenn wir es anders so nennen dürfen, da es doch mit dem ersten nur ein und dasselbe ausmacht, finden, wenn nicht in jenem allgegenwärtigen Lichtwesen, in welches die Allheit der Dinge aufgelöst, dem Jupiter, von dem alles allerwärts erfüllt ist?

Unvollkommen und nur von der einzelnen Erscheinung hergenommen könnte jener Ausdruck scheinen, doch kaum zu mißdeuten von dem,

welchem der Alten Begriff von der Weltseele oder dem verständigen Aether bekannt ist, und der nur weiß, daß wir damit etwas weit Allgemeineres ausdrücken wollen, als was gewöhnlich durch das Licht bezeichnet wird.

Wie also die Schwere das Eine ist, das, in alles sich ausbreitend, in diesem All die Einheit ist, so sagen wir im Gegentheil von dem Lichtwesen, es sey die Substanz, sofern sie auch im Einzelnen, also überhaupt in der Identität das All oder das Ganze ist.

Das Dunkel der Schwere und der Glanz des Lichtwesens bringen erst zusammen den schönen Schein des Lebens hervor, und vollenden das Ding zu dem eigentlich Realen, das wir so nennen.

Das Lichtwesen ist der Lebensblick im allgegenwärtigen Centro der Natur; wie durch die Schwere die Dinge äußerlich Eins sind, ebenso sind sie in dem Lichtwesen als in einem innern Mittelpunkt vereinigt und sich selbst untereinander in dem Maß innerlich gegenwärtig, als jener Brennpunkt vollkommener oder unvollkommener in ihnen selbst liegt.

Von diesem Wesen sagten wir, daß es die Zeit, als Zeit, im Verbundenen negire. Wir erkennen dieß schon in seinen einzelnen Erscheinungen auf vielfache Weise: im Klang, welcher, obschon der Zeit angehörig, doch in dieser gleichsam organisirt, eine wahre Totalität ist; am bestimmtesten in seiner reinsten Erscheinung, im Licht. Wenn Homeros die Schnelligkeit der Bewegung durch die Zeitlosigkeit des Gedankens beschreibt, welcher umherschweift, viele Länder der Erde im Nu durcheilend, so können wir die Zeitlosigkeit des Lichts in der Natur allein mit der des Gedankens vergleichen.

Aber als inneres Wesen und als das andere Principium des Einzelnen, entfaltet das Lichtwesen die in ihm gegenwärtige Ewigkeit und bringt auch das zur Erscheinung, wodurch es eine ewige Wahrheit hat, wodurch es selbst nothwendig ist im All. Denn nothwendig ist jedes Ding, nur sofern sein Begriff zumal der Begriff aller Dinge ist.

Da die Bewegung eines Dings nichts anderes ist als der Ausdruck seines Bandes mit andern Dingen, so setzt das Lichtwesen, indem es dieß Band in dem Ding selbst als objektiv entfaltet, nicht wie die Schwere die Bewegung in die Ruhe, sondern die Ruhe in die

Bewegung und macht das Ding selbst in der Ruhe dennoch zum Spiegel des Ganzen.

Dasselbe Principium ist in jener allgemeinen Seele erkennbar, welche die Zeit durchdringt, das Zukünftige voraussieht, ahndet in den Thieren, das Gegenwärtige mit dem Vergangenen in Uebereinstimmung setzt, und jene lose Verknüpfung der Dinge in der Zeit völlig aufhebt.

Es ist unleugbar, daß neben dem äußeren Leben der Dinge sich ein innerliches offenbart, dadurch sie der Sympathie und Antipathie, so wie allgemein der Perception anderer, auch nicht unmittelbar gegenwärtiger Dinge fähig sind; unleugbar also, daß das allgemeine Leben der Dinge zugleich das besondere des einzelnen ist.

Da dieses Principium es ist, wodurch allgemein die Unendlichkeit der Dinge als Ewigkeit und Gegenwart gesetzt ist, so ist es zugleich dasjenige, welches in der Zeit das Bleibende, in dem allesumschließenden Kreis der Ewigkeit gleichsam einzelne Kreise, nämlich die größeren und kleineren Perioden bildet, das die Jahre, Monate und Tage schmückt; und sollten wir nicht mit Platon übereinstimmen, dieses allesordnende und bessernde Princip die allgemeine und allseitige Weisheit und die königliche Seele des Ganzen zu nennen?

Auch das Lichtwesen aber ist, ebenso wie die Schwere, nur ein Abstraktum des alleinigen und ganzen Wesens; niemals und in keinem Ding der Natur sehen wir eines derselben für sich wirken, sondern das eigentliche Wesen der Dinge, wir mögen es nun in seiner schaffenden Wirksamkeit oder in dem Erschaffenen selbst betrachten, ist immer das Identische jener beiden, wie es nur als dieses von uns anfänglich erkannt wurde.

Hier sehen wir also die erste Copula zwischen dem Unendlichen und Endlichen vollständig auch in der Wirklichkeit entwickelt und in die höhere verwandelt, zwischen dem Unendlichen, sofern es die Einheit in der Allheit der Dinge, und demselben, sofern es die Allheit in der Einheit ist.

In jedem von beiden liegt das ewige Band; jedes ist für sich absolut; aber sie selbst sind wieder durch das gleiche Band so verschlungen, daß sie selbst und das, wodurch sie vereinigt sind, nur ein und dasselbe unauflösliche Absolute ausmachen.

Es ist eine und dieselbe Natur, welche auf gleiche Weise das Einzelne in dem Ganzen und das Ganze in dem Einzelnen setzt, als Schwere nach Identifikation der Totalität, als Lichtwesen nach Totalisirung der Identität tendirt.

Der beiden Principien ewiger Gegensatz und ewige Einheit erzeugt erst als Drittes und als vollständigen Abdruck des ganzen Wesens jenes sinnliche und sichtbare Kind der Natur, die Materie.

Nicht eine Materie im Abstrakto, eine allgemeine, formlose oder unbefruchtete, sondern die Materie mit der Lebendigkeit der Formen zumal und so, daß auch sie wieder ein dreifaltig ausgebreitetes und doch zu Einem unauflöslich verkettetes Ganzes ausmacht.

Alle Formen, welche nach dem Wesen des Absoluten möglich sind, müssen auch wirklich seyn (denn mit dem Band zumal ist nothwendig das Verbundene), und da die Allheit, die Einheit und die Identität beider, jedes dieser drei für sich das ganze Absolute und doch keines ohne das andere ist, so ist klar, wie in jedem derselben das Ganze, nämlich die Allheit, die Einheit und die Identität beider enthalten und ausgedrückt seyn müsse.

So ist z. B. die Schwere für sich der ganze und untheilbare Gott, inwiefern er sich als die Einheit in der Vielheit, als Ewiges im Zeitlichen ausdrückt.

Die Schwere für sich organisirt sich daher zu einer eigenthümlichen Welt, in der alle Formen des göttlichen Bandes, aber unter dem gemeinschaftlichen Siegel der Endlichkeit begriffen sind.

Die Schwere wirkt auf den Keim der Dinge hin; das Lichtwesen aber strebt die Knospe zu entfalten, um sich selbst anzuschauen, da es als das All in Einem, oder als absolute Identität, sich nur in der vollendeten Totalität selbst erkennen kann.

Die Schwere wirkt auf Beschränkung des Raums, des für-sich-Bestehens hin, und setzt in dem Verbundenen das Nacheinander oder die Zeit, welche dem Raum eingeschwungen jenes bloß endliche Band des Zusammenhangs oder der Cohärenz ist.

Im Reich der Schwere selbst also ist der Abdruck der Schwere das gesammte Feste oder Starre, in welchem der Raum von der Zeit beherrscht ist

Das Lichtwesen dagegen macht, daß das Ganze auch in dem Einzelnen sey

Im Reich der Schwere selbst ist daher der Abdruck des Lichtwesens, als des anderen Bandes, die Luft. Hier nämlich zeigt sich im Einzelnen das Ganze entfaltet, da jeder Theil absolut von der Natur des Ganzen ist, während das Daseyn des Starren eben darauf beruht, daß die Theile relativ voneinander verschieden, sich polarisch entgegengesetzt seyen. Ist also in dem gesammten Festen eigentlich die Zeit das Lebendige, so stellt dagegen das andere Reich, die Luft, in ihrer Freiheit und Ununterscheidbarkeit von dem Raum, das Bild der reinsten Simultaneität ungetrübt dar.

Die absolute Copula der Schwere und des Lichtwesens aber ist die eigentlich produktive und schaffende Natur selbst, zu der sich jene als die bloßen, wenn gleich wesentlichen, Attribute verhalten. Von dieser quillt alles, was uns in dem Verbundenen mit der Idee der Realität des Daseyns erfüllt.

Im Reich der Schwere ist als Abdruck dieses dritten Bandes, der eigentlichen Identität, dasjenige, in welchem das Urbild der Materie am reinsten dargestellt ist, das Wasser, das fürnehmste der Dinge, von dem alle Produktivität ausgeht, und in das sie zurückläuft. Von der Schwere als dem Princip der Verendlichung kommt ihm die Tropfbarkeit; von dem Lichtwesen, daß auch in ihm der Theil wie das Ganze ist.

Auf diese drei Urformen also kommen alle Schöpfungen im Reich der Schwere zurück.

Aber auch jeder einzelne Theil der Materie ist wieder ein Abdruck dieses dreigestalteten Ganzen, und stellt in den drei Dimensionen nur die auseinandergelegte dreifache Copula dar, ohne deren Gegenwart (der Wirklichkeit oder der Potenz nach) keine Realität möglich ist.

Die Betrachtung jener Formen in der Vereinzelung führt uns zu einer Vorstellung von der unorganischen oder unbelebten Natur.

Aber sie sind in der That und in der wirklichen Natur nicht vereinzelt, sondern, wie sie dem Allgemeinen nach eins sind durch die Schwere, ebenso ihrer Besonderheit nach durch das Lichtwesen oder innere Centrum der Natur, welches, selbst das All in Einem, sie,

als Glieder eines organischen Leibes zur Totalität ihrer Differenzen entfaltet, zugleich in die Einheit und Ewigkeit seiner Selbstanschauung aufnimmt.

Wie nämlich in der ersten Schöpfung das unendliche und untheilbare Wesen der Natur, sich selbst im Endlichen bejahend, dieses als ein zufälliges und zeitliches setzt, so ist dagegen in der gleich ewigen Zurücknahme der Allheit in die Einheit eben dieses Endliche in die Identität des Wesens verklärt und dadurch selbst wesentlich gesetzt.

Von dieser Seite betrachtet, bilden die einzelnen Dinge der Natur nicht eine unterbrochene oder ins Endlose auslaufende Reihe, sondern eine stetige, in sich selbst zurückkehrende Lebenskette, in welcher jedes Glied zum Ganzen nothwendig ist, wie es selbst das Ganze empfindet und keine Veränderung seines Verhältnisses erleiden kann, ohne Zeichen des Lebens und der Empfindlichkeit von sich zu geben.

Die leisesten Veränderungen, z. B. bloß räumlicher Verhältnisse, haben in diesem lebensvollen Ganzen Erscheinungen von Wärme, Licht, Elektricität zur Folge: so beseelt zeigt sich alles, ein so inniges Verhältniß des Theils zum Ganzen und des Ganzen zum Theil.

Wenn das dem Verbundenen eingebildete Band in dem Zeitlichen das Ewige, in der Nicht-Totalität die Totalität zu erfassen sucht, so ist der Ausdruck dieses Strebens Magnetismus.

Das Band im Gegentheil, wodurch das Zeitliche in das Ewige, die Differenz in die Identität aufgenommen ist, ist das allgemeine Band der Elektricität.

Das zeitliche Band (im Magnetismus) bewirkt abermals Identität, Einheit in der Vielheit; das ewige (in der Elektricität) manifestirt die in der Einzelheit gegenwärtige Allheit: wo aber beide sich ausgleichen und aus beiden Banden ein Drittes wird, tritt die Produktivität der nun mit sich selbst organisch verflochtenen Natur abermals hervor, in den chemischen Schöpfungen und Umwandlungen, durch welche nun erst jeder Theil der Materie, sein eignes Leben zum Opfer bringend, in das Leben des Ganzen eintritt und ein höheres, organisches Daseyn gewinnt.

So also lebt das Wesen in sich geschlossen, das Einzelne zeugend, wandelnd, um im Zeitlichen die Ewigkeit abzuspiegeln, indeß es selbst,

aller Formen Kraft, Inhalt und Organismus, die Zeit in sich als Ewigkeit setzt und von keinem Wechsel berührt wird.

Der Lebensquell der allgemeinen oder großen Natur ist daher die Copula zwischen der Schwere und dem Lichtwesen; nur daß dieser Quell, von dem alles ausfließt, in der allgemeinen Natur verborgen, nicht selbst wieder sichtbar ist.

Wo auch diese höhere Copula sich selbst bejaht im Einzelnen, da ist Mikrokosmus, Organismus, vollendete Darstellung des allgemeinen Lebens der Substanz in einem besonderen Leben.

Dieselbe alles enthaltende und vorsehende Einheit, welche die Bewegungen der allgemeinen Natur, die stillen und stetigen wie die gewaltsamen und plötzlichen Veränderungen nach der Idee des Ganzen mäßigt, und alles stets in den ewigen Kreis zurückführt — dieselbe göttliche Einheit ist es, welche, unendlich bejahungslustig, sich in Thier und Pflanze gestaltet und mit unwiderstehlicher Macht, ist der Moment ihres Hervortretens entschieden, Erde, Luft und Wasser in lebendige Wesen, Bilder ihres All-Lebens, zu verwandeln sucht.

Diese höhere Einheit ist es, welche, die Totalität der Schwere und die Identität des Lichtwesens gleicherweise im Verbundenen entfaltend, beide als die Attribute von sich selbst setzt.

Das Lichtwesen sucht im Verbundenen das Wesentliche, nämlich das Band; in gleichem Verhältniß als es dieses entfaltet, kann es selbst als das All in Einem eintreten und so die Welt im Kleinen vollendet darstellen.

Das Leben des Organischen hängt zuvörderst an dieser Entfaltung des Bandes; daher der Pflanze unendliche Liebe zum Licht, indem in ihr vorerst nur das Band der Schwere sich lichtet.

In demselben Verhältniß, in welchem das Band aufgeschlossen wird, fängt das Verbundene an unwesentlich zu werden, und wird einem immer größeren Wechsel unterworfen. Das Verbundene, als solches (die bloße Materie), soll nichts für sich seyn; sie ist nur etwas als Ausdruck des Bandes, daher diese beständig wechselt, indeß das Organ, d. h. eben das Band, die lebendige Copula, die Idea selbst, wie durch göttliche Bekräftigung, besteht und immer dasselbe bleibt.

Durch die gänzliche Verdrängung des Verbundenen, als des Ver-

bundenen, und die Entwickelung oder Verwirklichung des Bandes, gelangt daher die Idea erst zu der vollendeten Geburt.

Indem indeß das Verbundene verschwindet, dagegen aber das Band lebendig hervortritt, erscheint in gleichem Verhältniß eben das, was auf der tieferen Stufe noch als ein Zufälliges erschien, als wesentlich; denn die Besonderheit des Verbundenen ist allein wesentlich und ewig in dem Band; wird daher dieses objektiv, wirklich gesetzt, so wird das Wirkliche, das zuvor unwesentlich schien, nun selbst wesentlich oder nothwendig. Daher das Daseyn des Organismus nicht auf der Materie als solcher, sondern auf der Form, d. h. eben demjenigen beruht, das in anderer Beziehung zufällig, hier aber wesentlich erscheint für die Existenz des Ganzen.

Nicht minder aber als das Band der Schwere im Organismus entfaltet wird, hat auch das Lichtwesen, als das All in Einem, die ewige Ruhe in der ewigen Bewegung, im lebenden Wesen vollkommenere oder unvollkommenere Centra gefunden. In steigender Entwicklung wird das Einzelne, ruhend jedoch, in der That gleich dem Ganzen, wie die Kraft eines jeden Punktes des Sehorgans die ganze himmlische Umwölbung faßt, und der Punkt gleich ist dem unendlichen Raume.

Noch einmal hypostasirt sich hier die dreifache Copula, und bildet sich jede in einer eigenthümlichen Welt aus.

Das dunkle Band der Schwere ist in den Verzweigungen des Pflanzenreichs gelöst und dem Licht aufgeschlossen.

Die Knospe des Lichtwesens bricht in dem Thierreich auf.

Die absolute Copula, jener beider Einheit und Mittelpunkt, kann sich selbst nur in Einem finden, und sich nur von diesem Punkt aus, in wiederholter Entfaltung, aufs Neue zu einer unendlichen Welt ausbreiten. Jenes Eine ist der Mensch, in welchem das Band das Verbundene vollends durchbricht und in seine ewige Freiheit heimkehrt.

Beruht indeß der Organismus im Allgemeinen auf der Wirklichkeit und Selbstbejahung der absoluten Copula, so muß auch in jeder einzelnen Sphäre desselben der Gegensatz und die Einheit der beiden Principien dargestellt seyn.

Die wahre Einheit der beiden Principien ist aber die, bei welcher

zugleich ihre Wesentlichkeit besteht. Wäre jedes von beiden nur durch ein Theilganzes, nicht aber durch ein Selbstganzes dargestellt, so wäre damit die Selbständigkeit eines jeden aufgehoben und jenes höchste Verhältniß einer göttlichen Identität ausgelöscht, deren Unterschied von einer bloß endlichen wir anderwärts schon dadurch erklärt haben, daß in ihr nicht Entgegengesetzte verbunden werden, die der Verbindung bedürfen, sondern solche, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist ohne das andere.

Dieses Verhältniß ist einzig in dem Gegensatz und der Einheit der Geschlechter dargestellt.

Das Reich der Schwere, wie es im Ganzen und Großen sich in der Pflanzenwelt gestaltet, ist im Einzelnen durch das weibliche, das Lichtwesen durch das männliche Geschlecht personificirt.

Das göttliche Band, welches die beiden Principien vermittelt und das ewig schaffende ist, wirkt im Thier- und Pflanzenreich, ohne sich zu erkennen (denn die Liebe erkennt sich selbst nur in Einem), mit blinder Gewalt das große Werk der Propagation. Das Verbundene wird hier selbst gleich dem Band schaffend, zeugend, bejahend sich selbst.

Wie nun das dreifache Band der Dinge in dem Ewigen als Eins liegt und durch seine Einheit das Ganze hervorbringt, so gebiert jenes, da es durch die Menschennatur nur als im Vergänglichen sich selbst erkannt, als den vollkommenen und unvergänglichen Abdruck von sich selbst endlich den Weltbau, und die göttlichen allesaufnehmenden Gestirne, von deren Leben nach Würde zu reden eine größere Ausdehnung erfordert würde, als wir dieser Schrift bestimmt haben.

Nur dieß Eine, als das Nächste, sey hier bemerkt: daß Raum und Zeit, beide im Weltkörper wechselseitig durcheinander in ihrer Unwesentlichkeit negirt und somit wesentlich gesetzt, im Umlauf vollkommen ausgeglichen sind.

Der Zweck der erhabensten Wissenschaft kann nur dieser seyn: die Wirklichkeit, im strengsten Sinne die Wirklichkeit, die Gegenwart, das lebendige Da-seyn eines Gottes im Ganzen der Dinge und im Einzelnen darzuthun. Wie hat man nur je nach Beweisen dieses Daseyns fragen können? Kann man denn über das Daseyn des Daseyns fragen? Es ist eine Totalität der Dinge, sowie das Ewige ist; aber Gott ist als

das Eine in dieser Totalität; dieses Eine in Allem ist erkennbar in jedem Theil der Materie, alles lebt nur in ihm. Aber ebenso unmittelbar gegenwärtig und in jedem Theil erkennbar ist das All in Einem, wie es überall das Leben aufschließt und im Vergänglichen selbst die Blume der Ewigkeit entfaltet. Das heilige Band, durch welches die beiden ersten eins sind, empfinden wir in unserem eignen Leben und dessen Wechsel, z. B. von Schlaf und Wachen, wo es uns bald der Schwere heimgibt, bald dem Lichtwesen zurückstellt. Die All-Copula ist in uns selbst als die Vernunft, und gibt Zeugniß unserem Geist. Hier handelt es sich nicht mehr von einer außer- oder übernatürlichen Sache, sondern von dem unmittelbar-Nahen, dem allein-Wirklichen, zu dem wir selbst mit gehören und in dem wir sind. Hier wird keine Schranke übersprungen, keine Grenze überflogen, weil es in der That keine solche gibt. Alles, was man gegen eine Philosophie, die vom Göttlichen handelt, oder auch wohl gegen mißverstandene und sich selbst mißverstehende Versuche einer solchen vorlängst vorgebracht hat, ist gegen uns völlig eitel; und wann wird endlich eingesehen werden, daß gegen diese Wissenschaft, welche wir lehren und deutlich erkennen, Immanenz und Transcendenz völlig und gleich leere Worte sind, da sie eben selbst diesen Gegensatz aufhebt, und in ihr alles zusammenfließt zu Einer Gott-erfüllten Welt?

Eine vielfältige Erfahrung hat mich gelehrt, daß den meisten das größte Hinderniß der Auffassung und des lebendigen Verständnisses der Philosophie ihre unüberwindliche Meinung ist, daß der Gegenstand derselben in einer unendlichen Ferne zu suchen sey; wodurch es geschieht, daß während sie das Gegenwärtige anschauen sollten, sie alle Anstrengung des Geistes nöthig haben, um sich einen Gegenstand zu schaffen, von welchem in der ganzen Betrachtung gar nicht die Rede ist.

So unmöglich es nun dem, welcher von diesem Irrwahn noch besessen wird, seyn muß, die Wahrheit in dieser Sache zu sehen, so einfach und klar im Gegentheil erscheint sie demjenigen, der entweder nie davon ergriffen, oder durch ein Glück seiner Natur, oder auf andere Weise, davon geheilt worden ist. In dieser Philosophie finden keine Abstraktionen statt, als welche man vermöge jenes Wahns in sie hinein

legt. Von allem, was Vernunft als ewige Folge von dem Wesen Gottes erkennt, ist in der Natur nicht allein der Abdruck, sondern die wirkliche Geschichte selbst enthalten. Die Natur ist nicht bloß Produkt einer unbegreiflichen Schöpfung, sondern diese Schöpfung selbst; nicht nur die Erscheinung oder Offenbarung des Ewigen, vielmehr zugleich eben dieses Ewige selbst.

Je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, desto mehr erkennen wir Gott, sagt Spinoza, und mit stets erhöhter Ueberzeugung müssen wir auch jetzt noch denen, welche die Wissenschaft des Ewigen suchen, zurufen: Kommet her zur Physik und erkennet das Ewige!

Die Ordnung und Verkettung der Natur würde auch derjenige nicht anders aussprechen können, welcher nur mit reinem Sinn und heitrer Einbildungskraft sie betrachtet; ja, wollte er das Wesen dieser Welt in Worte fassen und aufrichtig aussprechen, er würde als bloßer Anschauer keinen andern Ausdruck desselben finden, als den wir gefunden haben. Die Bildungen der sogenannten unbelebten Natur werden ihn zwar, der Ferne wegen, in der sie uns die Substanz zeigen, die Kraft derselben nur als ein tiefverschlossenes Feuer ahnden lassen; aber auch hier, in Metallen, Steinen, ist in der ungemessenen Macht, von der alles Daseyn ein Ausdruck ist, der gewaltige Trieb zur Bestimmtheit, ja zur Individualität des Daseyns unverkennbar. Wie aus einer unabsehlichen Tiefe emporgehoben erscheint ihm die Substanz schon in Pflanzen und Gewächsen (in jeder Blume, die ihre Blätter auseinander breitet, scheint sich ein Princip nicht bloß Eines Dings, sondern vieler Dinge zu fassen), bis in thierischen Organismen hypostasirt das erst grundlose Wesen dem Betrachter immer näher und näher tritt, und ihn aus offnen, bedeutungsvollen Augen anblickt. Immer zwar scheint es noch ein Geheimniß zurückbehalten zu wollen und nur einzelne Seiten von sich selbst zu offenbaren. Aber wird nicht auch ihn, den bloßen Betrachter der Werke, eben diese göttliche Verwirrung und unfaßliche Fülle von Bildungen, nachdem er alle Hoffnung aufgegeben sie mit dem Verstande zu begreifen, zuletzt in den heiligen Sabbath der Natur einführen, in die Vernunft, wo sie, ruhend über ihren vergänglichen Werken, sich selbst als sich selbst erkennt und deutet. Denn in dem Maß, als wir selbst in uns verstummen, redet sie zu uns.

Ueber die erſte Kraft der Natur.

Veniet tempus, quo ista, quae nunc latent, in lucem dies extrahat et longioris aevi diligentia. Ad inquisitionem tantorum una aetas non sufficit. — Itaque per successiones ista longas explicabuntur. Veniet tempus, quo posteri tam aperta nos nesciisse mirentur.

SENECA Nat. Qu. VII.

Jede in sich selbst zurückkehrende Bewegung setzt, als Bedingung ihrer Möglichkeit, voraus eine positive Kraft, die (als Impuls) die Bewegung anfaht (gleichsam den Ansatz zur Linie macht), und eine negative, die (als Anziehung) die Bewegung in sich selbst zurücklenkt (oder sie verhindert in eine gerade Linie auszuschlagen).

In der Natur strebt alles continuirlich vorwärts; daß dieß so ist, davon müssen wir den Grund in einem Princip suchen, das, eine unerschöpfliche Quelle positiver Kraft, die Bewegung immer von neuem anfaht und ununterbrochen unterhält. Dieses positive Princip ist die erste Kraft der Natur.

Aber eine unsichtbare Gewalt führt alle Erscheinungen in der Welt in den ewigen Kreislauf zurück. Daß dieß so ist, davon müssen wir den letzten Grund in einer negativen Kraft suchen, die, indem sie die Wirkungen des positiven Princips continuirlich beschränkt, die allgemeine Bewegung in ihre Quelle zurückleitet. Dieses negative Princip ist die zweite Kraft der Natur.

Diese beiden streitenden Kräfte zugleich in der Einheit und im Conflikt vorgestellt, führen auf die Idee eines organisirenden, die Welt zum System bildenden Princips. Ein solches wollten vielleicht die Alten durch die Weltseele andeuten.

Die ursprünglich-positive Kraft, wenn sie unendlich wäre, fiele ganz außerhalb aller Schranken möglicher Wahrnehmung. Durch die entgegengesetzte beschränkt, wird sie eine endliche Größe — sie fängt an Objekt der Wahrnehmung zu seyn, oder sie offenbart sich in Erscheinungen.

Das einzig-unmittelbare Objekt der Anschauung ist das Positive in jeder Erscheinung. Auf das Negative (als die Ursache des bloß Empfundenen) kann nur geschlossen werden.

Das unmittelbare Objekt der höheren Naturlehre ist daher nur das positive Princip aller Bewegung, oder die erste Kraft der Natur.

Sie selbst, die erste Kraft der Natur, verbirgt sich hinter den einzelnen Erscheinungen, in denen sie offenbar wird, vor dem begierigen Auge. In einzelnen Materien ergießt sie sich durch den ganzen Weltraum.

Um diesen Proteus der Natur, der unter immer veränderter Gestalt in zahllosen Erscheinungen immer wiederkehrt, zu fesseln, müssen wir die Netze weiter ausstellen. Unser Gang sey langsam, aber desto sicherer.

Die Materie, die in jedem System vom Centrum gegen die Peripherie strömt, das Licht, bewegt sich mit solcher Kraft und Schnelligkeit, daß einige sogar an seiner Materialität gezweifelt haben, weil ihm der allgemeine Charakter der Materie, die Trägheit, abgehe. Aber allem Anschein nach kennen wir das Licht nur in seiner Entwicklung, höchst wahrscheinlich ist es auch nur in diesem Zustand ursprünglicher Bewegung fähig unser Auge als Licht zu rühren. Nun ist aber jede Entwicklung und jedes Werden einer Materie von eigenthümlicher Bewegung begleitet. Wenn nun ein außerordentlich hoher, jedoch endlicher Grad der Elasticität augenblicklich erzeugt wird, so wird derselbe das Phänomen einer höchst elastischen Materie geben, die, weil das Wesen der Elasticität ausdehnende Kraft ist, in einem Raume sich verbreitet, der dem Grade dieser Kraft proportional ist. Dieß wird den Schein einer freien Bewegung dieser Materie geben, gleichsam als ob sie vom allgemeinen Gesetze der Trägheit ausgenommen, in sich selbst die Ursache ihrer Bewegung hätte.

Allein diese Bewegung, so groß und schnell wir sie auch annehmen, unterscheidet sich doch von jeder andern, wodurch in irgend einer Materie ein Gleichgewicht der Kräfte entsteht, nur dem Grade nach.

Denn lassen wir etwa jene elastische Materie ohne allen Widerstand, den ein minder elastischer Körper durch seine Undurchdringlichkeit oder durch seine Anziehungskraft ihrer Verbreitung entgegensetzen könnte, in einem völlig leeren Raum sich ausbreiten, so müßte sie, da der Grad ihrer Elasticität doch ein endlicher ist, und die Elasticität jeder Materie in demselben Verhältniß abnimmt, in welchem der Raum, durch den sie sich verbreitet, zunimmt, doch endlich einen Grad der Verbreitung erreichen, bei welchem ihre allmählich verminderte Elasticität in ein relatives Gleichgewicht mit ihrer Masse käme, und so Ruhe, d. h. einen permanenten Zustand der Materie, möglich machte.

Das Licht also, obgleich es sich mit wunderbarer Schnelligkeit bewegt, ist doch deßwegen nicht mehr und nicht weniger träg, als jede andere Materie, deren Bewegung kein Gegenstand der Wahrnehmung ist. Denn daß ich es gleich anfangs sage, absolute Ruhe in der Welt — ist ein Unding, alle Ruhe in der Welt ist nur scheinbar, und eigentlich nur ein Minus, keineswegs aber ein gänzlicher Mangel der Bewegung (= o). Die Bewegung des Lichts also ist eine ursprüngliche Bewegung, die jeder Materie, als solcher, zukommt, nur daß sie, sobald die Materie einen permanenten Zustand erreicht hat, mit einem Minimum von Geschwindigkeit geschieht, zu welchem das Licht gleichfalls gelangen würde, sobald seine ursprünglichen Kräfte ein gemeinschaftliches Moment erreicht hätten.

Denn jede Materie erfüllt ihren bestimmten Raum nur durch eine Wechselwirkung entgegengesetzter Kräfte; daß sie also denselben Raum permanent erfüllen, d. h. daß der Körper in seinem Zustand beharrt, kann man nicht erklären, ohne jene Kräfte als in jedem Moment gleich thätig anzunehmen, wodurch denn das Unding von absoluter Ruhe von selbst verschwindet. Jede Ruhe, also auch jedes Beharren eines Körpers ist lediglich relativ. Der Körper ruht in Bezug auf diesen bestimmten Zustand der Materie; solange dieser Zustand fortdauert (solange z B. der Körper fest oder flüssig ist), werden die bewegenden Kräfte den Raum mit gleicher Quantität, d. h. sie werden denselben Raum ausfüllen, und insofern wird der Körper zu ruhen scheinen, obgleich,

daß dieser Raum continuirlich erfüllt wird, nur aus einer continuirlichen Bewegung erklärbar ist.

Daß also das Licht nach allen Seiten sich in Strahlen verbreitet, muß daraus erklärt werden, daß es in beständiger Entwicklung und in der ursprünglichen Verbreitung begriffen ist. Daß auch das Licht zu relativer Ruhe gelange, kann man schon daraus schließen, daß das Licht einer unendlichen Menge von Sternen seine Bewegung nicht bis zu uns fortpflanzt.

Das Interesse der Naturwissenschaft ist, nichts Schrankenloses zuzulassen, keine Kraft als absolut, sondern jede derselben immer nur[1] im Conflikt mit ihrer entgegengesetzten anzusehen. Nun mögen wir auch, welche von diesen Kräften wir wollen, zu dem höchstdenkbaren Grad anwachsen lassen, so werden wir es doch bis zur absoluten Negation ihrer entgegengesetzten nimmermehr bringen können. Daher das Bestreben derjenigen, welche die allgemeine Schwere von dem Stoß einer unbekannten Materie ableiten, die die Körper gegeneinander treibt, völlig eitel ist; denn diese Materie, da sie schwermachend ist, ohne doch selbst schwer zu seyn, müßte man sich als eine absolute Negation der Attraktivkraft vorstellen; als solche aber würde sie aufhören ein Gegenstand möglicher Construktion zu seyn, sie würde sich in der allgemeinen Repulsivkraft gleichsam verlieren, und ließe zur Erklärung der allgemeinen Schwere kein materielles Princip, sondern nur die dunkle Idee einer Kraft überhaupt übrig, was man doch eben durch jene Annahme vermeiden wollte.

Was das Licht in den Schranken der Materie zurückhält, was seine Bewegung endlich und zum Gegenstand der Wahrnehmung macht, ist[2] das, wodurch alle Materie endlich ist, die Attraktivkraft. Wenn einige Naturlehrer das Licht selbst oder einen Theil desselben als imponderabel annehmen, so sagen sie damit nichts, als daß im Licht eine große Expansivkraft (bei welcher, als einer ursprünglichen, zuletzt alle unsere Erklärungen stehen bleiben) wirksam sey. Allein da diese

[1] nur als die negative ihrer Entgegengesetzten anzusehen (erste Aufl.).
[2] ist seine Ponderabilität (erste Auflage).

Expansivkraft niemals über die Schranken der Materie treten, d. h. niemals absolut werden kann, so kann die Schwere in einer Materie, wie im Licht, zwar als verschwindend, niemals aber als völlig verneint betrachtet werden.

Es ist insofern gar nicht widersinnig, eine negative Schwere des Lichts zu behaupten; denn da dieser aus der Mathematik entlehnte Ausdruck nicht eine bloße Negation, sondern immer eine wirkliche Entgegensetzung anzeigt, so ist negative Anziehung in der That nichts mehr und nichts weniger als reale Zurückstoßung, so daß jener Ausdruck weiter nichts sagt, als was man schon längst wußte, daß im Licht eine repulsive Kraft wirksam sey. Soll aber dadurch etwa eine Ursache angedeutet werden, durch welche das absolute (nicht das specifische) Gewicht der Körper vermindert werden könne, so ist der Begriff einer solchen Ursache längst in das Reich der Hirngespinnste verwiesen.

Wenn sonach kein Grad der Elasticität der höchstmögliche, und über jeden möglichen Grad höhere Grade, zwischen jedem gegebenen Grad aber und der gänzlichen Negation alles Grads unzählige Zwischengrade gedacht werden können, so kann auch jede noch so elastische Materie als das mittlere Verhältniß eines höheren und niedereren Grads, d. h. als zusammengesetzt aus beiden, angesehen werden. Ob wir gerade die Mittel haben eine solche Materie chemisch zu zerlegen, darauf kommt es nicht an; genug wenn eine solche Zerlegung möglich ist, und wenn die Natur Mittel haben kann sie zu bewirken. Wir würden also (auch wenn die Farben der Körper nicht eine Zerlegung des Lichts anzeigten) das Licht nicht als ein einfaches Element, sondern als Produkt aus zwei Principien[1] ansehen, davon das eine, elastischer als das Licht, die positive (nach de Luc das fluidum deferens), das andere, seiner Natur nach minder elastisch, die negative[2] Materie des Lichts heißen kann.

Die positive Materie des Lichts ist in Bezug auf das Licht der letzte Grund seiner Expansibilität und insofern absolut-elastisch,

[1] Materien. Erste Auflage.

[2] (ponderable), Zusatz der ersten Auflage.

obgleich wir sie gar nicht als Materie denken können, ohne auch ihre Elasticität wieder als endlich, d. h. sie selbst als zusammengesetzt anzusehen. Es ist erstes Princip der Naturlehre, kein Princip als absolut anzusehen, und als Vehikel jeder Kraft in der Natur ein materielles Princip anzunehmen. Die Naturlehre hat, wie durch einen glücklichen Instinkt, diese Maxime standhaft befolgt, und von jeher lieber unbekannte Materien zur Erklärung der Naturerscheinungen vorausgesetzt, ehe sie zu absoluten Kräften ihre Zuflucht nahm.

Dabei zeigt sich nun auffallend der Vortheil des Begriffs ursprünglicher Kräfte, den die dynamische Philosophie in die Naturwissenschaft eingeführt hat. Sie dienen nämlich ganz und gar nicht als Erklärungen, sondern nur als Grenzbegriffe der empirischen Naturlehre, wobei die Freiheit der letztern nicht nur nicht gefährdet, sondern sogar gesichert wird, weil der Begriff von Kräften, da jede derselben eine Unendlichkeit möglicher Grade zuläßt, deren keiner ein absoluter (der absolut-höchste oder niedrigste) ist, ihr einen unendlichen Spielraum eröffnet, innerhalb dessen sie alle Phänomene empirisch, d. h. aus der Wechselwirkung verschiedener Materien, erklären kann.

Zwar hat sich die Naturlehre dieser Freiheit der Erklärung von jeher bedient, ohne sich doch je gegen den Vorwurf des Willkürlichen derselben schützen zu können, welcher von nun an ganz wegfällt, da nach Principien einer dynamischen Philosophie außerhalb der Sphäre bekannter Materien noch ein weiter Raum für andere, unbekannte, übrig bleibt, die man doch nicht für erdichtet ausgeben kann, sobald nur der Grad ihrer Energie als proportional mit wirklich beobachteten Erscheinungen angenommen wird.

Soviel zu Berichtigung der gewöhnlichen Vorstellungen.

Wenn ich die Materialität des Lichts behaupte, so schließe ich damit die entgegengesetzte Meinung nicht aus, diese nämlich, daß das Licht das Phänomen eines bewegten Mediums sey. Ich habe in den Ideen zu einer Philosophie der Natur die Frage aufgeworfen: Sollte sich das Licht von der Sonne bis zu uns nicht durch Zersetzung fortpflanzen? Ich meinte, ob man die Newtonsche und Eulersche

Theorie vom Licht nicht vereinigen könnte. In der That, was wollen Newtons Anhänger? — Eine Materie, die eigenthümlicher Verhältnisse zu den Körpern, also auch eigenthümlicher Wirkungen fähig ist. Und was will dagegen Euler und wer ihm beistimmt? — Daß das Licht bloßes Phänomen eines bewegten, erschütterten Mediums sey. Muß nun aber die Erschütterung nothwendig mechanisch seyn, wie Euler will? Wer kann beweisen, daß nicht zwischen Erd' und Sonne eine Materie ausgegossen ist, die durch Wirkung der Sonne decomponirt wird, und könnten nicht diese Decompositionen bis in unsere Atmosphäre sich fortpflanzen, da in ihr selbst eine Quelle des Lichtes ist?

Auf diese Art hätten wir, was Newton will, eine eigenthümliche Lichtmaterie, die sogar chemischer Verhältnisse fähig ist, und was Euler will, eine Fortpflanzung des Lichts durch bloße Erschütterung eines zersetzbaren Mediums.

Soviel mir bekannt ist, gestehen beide, Newtons sowohl als Eulers Anhänger, daß jede dieser Theorien ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten hat, denen die entgegengesetzte ausweicht. Wäre es daher nicht besser gethan, diese Meinungen, anstatt sie wie bisher einander entgegenzusetzen, lieber als wechselseitige Ergänzungen voneinander zu betrachten, um so die Vortheile beider in Einer Hypothese zu vereinigen?

Ein Hauptbeweis für diese neue Theorie ist, daß alles Licht, das wir kennen, doch nur Phänomen einer Entwicklung ist. Denn

1) Gesetzt auch, daß das Licht, das jetzt eben bei uns anlangt, dasselbe ist, das vor etwas weniger als acht Minuten von der Sonne ausstrahlte, so können wir, wie bereits gezeigt worden, die Verbreitung des Lichts nach allen Seiten nicht erklären, ohne diese Bewegung als eine ursprüngliche anzunehmen. Ursprüngliche Bewegung aber ist in einer Materie nur so lange, bis sie ein dynamisches Gleichgewicht erreicht hat, d. h. so lange, als sie noch im Werden begriffen ist. Also ist wohl alles Licht, das unser Organ rührt, ein solches, das noch im Zustand der Entwicklung ist.

2) Daß wirklich das Licht der Sonne bloßes Phänomen einer steten Decomposition ihrer Atmosphäre ist, hat Herschel zu

einem hohen Grad der Wahrscheinlichkeit gebracht (Philosoph. Transact. for the year 1795. Vol. I.). Der Einfachheit der Mittel nach, welche wir die Natur zu ihren größten und ausgebreitetsten Wirkungen anwenden sehen, können wir jene Vermuthung um so eher auf alle selbstleuchtenden Körper des Weltsystems ausdehnen, als manche Phänomene ihres Lichts einen solchen Ursprung zu verrathen scheinen, wovon späterhin ein Mehreres.

Da ich sah, daß Herr Herschel selbst, um seine Hypothese vom Ursprung des Sonnenlichts wahrscheinlicher zu machen, sich auf Lichtentwicklungen in unserer Erdatmosphäre (auf das Nordlicht, das oft so groß und glänzend ist, daß es wahrscheinlich vom Monde aus gesehen werden kann, auf das Licht, das oft in heitern mondlosen Nächten den Himmel überzieht u. s. w.) berufen hatte, wurde ich in der Vermuthung, daß wohl alles Licht durch Erschütterung eines leicht zersetzbaren Mediums sich fortpflanze, noch mehr bestärkt (s. die Ideen zu einer Phil. d. Natur S. 36 [S. 104 dieses Bandes]).

Ich habe seitdem Lichtenbergs Meteorologische Phantasien aus Gelegenheit der Herschelschen Hypothese gelesen, und auch durch diese schien mir eine solche Hypothese eher bestätigt als widerlegt zu werden.

3) Es ist jetzt ausgemacht, daß das Licht, das beim Verbrennen der Körper zum Vorschein kommt, aus der umgebenden Luft, und zwar aus demjenigen Theil derselben entwickelt wird, der von seiner Wirksamkeit zur Beförderung aller Lebensfunktionen den Namen Lebensluft (aër vitalis) erhalten hat. Schon zum voraus läßt sich vermuthen, daß wohl alles Licht, das wir zu erregen im Stande sind, aus der Lebensluft seinen Ursprung nimmt.

Ich habe in der angeführten Schrift behauptet, daß das System der neuern Chemie, sobald es die gehörige Ausdehnung erhalte, gar wohl zum allgemeinen Natursysteme heranwachsen könnte. Die gegenwärtige Schrift soll die Probe eines solchen ausgedehnteren Gebrauchs geben. Die Entdeckungen über die Eigenschaften des gaz oxygène hätten längst darauf aufmerksam machen sollen, daß das Oxygene, wenn

es das ist, wofür man es schon jetzt ausgibt, wohl noch mehr als nur das seyn werde. Auch hat man bereits dem ponderabeln Grundstoff der Lebensluft die wunderbarsten Wirkungen in der Natur zuzuschreiben angefangen. Dagegen ist eine, wie mir dünkt, sehr wahre Bemerkung gemacht worden, daß es widersinnig sey, einem an sich todten Körper, dergleichen das sogenannte Oxygene ist, solche Gewalt zuzutrauen. (Man s. z. B. was Brandis sagt in dem Versuch über die Lebenskraft S. 118). Was an jener Entdeckung der Chemie das Wichtigste ist, ist die stete Coexistenz jenes Grundstoffs mit der energischen Materie, die sich im Licht offenbart, so daß man vor jetzt wenigstens alles Recht hat, ihn eigentlich als diejenige Materie anzusehen, welche die Natur den steten Wirkungen eines ätherischen, überall verbreiteten Fluidums entgegensetzt.

Da die Lebensluft eine zusammengesetzte Materie ist, und da alle Flüssigkeiten angesehen werden müssen als zusammengesetzt aus einem ursprünglich-elastischen Fluidum und einer ponderabeln Materie, so können wir hier, da wir uns im Gebiete einer höhern Wissenschaft befinden, die Bildersprache der Chemie verlassen, und den sogenannten Sauerstoff als die negative Materie der Lebensluft ansehen, die sich beim Verbrennen mit dem Körper verbindet, während die positive unter der Gestalt des Lichts davongeht. — Der Kürze halber werden wir das Licht durch + O, das Oxygene selbst aber durch — O bezeichnen (vorausgesetzt jedoch, daß man dabei noch nicht an + E und — E denke).

Wenn sonach die Lebensluft die Quelle des Lichts, und das — O die ponderable Materie ist, wodurch ein frei circulirendes, um die Weltkörper ausgegossenes, höchst elastisches Fluidum in seinen Bewegungen beschränkt und an die gravitirenden Körper gleichsam gefesselt wird, so hört insofern die alte, von Des Cartes, Huygens, Euler neu hervorgesuchte Lehre von einem allgemein verbreiteten Aether zum Theil wenigstens auf hypothetisch zu seyn, und was auch Newton am Ende seiner Optik nur zu vermuthen wagte, wird vielleicht noch zur Evidenz gebracht werden.

Was wir Licht nennen, ist nun selbst das Phänomen einer

höhern Materie, die noch vielfacher anderer Verbindungen fähig ist, und mit jeder neuen Verbindung auch eine andere Wirkungsart annimmt. Im Licht, obgleich es das einfachste Element zu seyn scheint, muß nichtsdestoweniger eine ursprüngliche Duplicität angenommen werden; wenigstens scheint das Licht der Sonne die einzige Ursache zu seyn, die alle Duplicität auf Erden anfacht und unterhält.

Im Licht, so wie es von der Sonne ausströmt, scheint nur Eine Kraft zu herrschen, aber ohne Zweifel tritt es in der Nähe der Erde mit entgegengesetzten Materien zusammen, und bildet so, da es selbst einer Entzweiung fähig ist, mit ihnen zugleich die ersten Principien des allgemeinen Dualismus der Natur.

Ein solcher Dualismus aber muß angenommen werden, weil ohne entgegengesetzte Kräfte keine lebendige Bewegung möglich ist. Reelle Entgegensetzung aber ist nur da denkbar, wo die Entgegengesetzten dennoch zugleich in einem und demselben Subjekt gesetzt sind [1]. Die ursprünglichen Kräfte (auf welche endlich alle Erklärungen zurückkommen) wären sich nicht entgegengesetzt, wenn sie nicht ursprünglich Thätigkeiten einer und derselben Natur wären, die nur in entgegengesetzten Richtungen wirken [2]. Eben deßwegen ist es nothwendig, alle Materie als der Substanz nach homogen zu denken; denn nur, insofern sie homogen ist mit sich selbst, ist sie einer Entzweiung, d. h. einer reellen Entgegensetzung, fähig. Jede Wirklichkeit aber setzt schon eine Entzweiung voraus.

Wo Erscheinungen sind, sind schon entgegengesetzte Kräfte. Die Naturlehre also setzt als unmittelbares Princip eine allgemeine Duplicität, und um diese begreifen zu können, eine allgemeine Identität [3] der Materie voraus. Weder das Princip absoluter Differenz noch das absoluter Identität ist das wahre; die Wahrheit liegt in der Vereinigung beider.

[1] „Reelle Entgegensetzung ist aber nur zwischen Größen Einer Art denkbar". Erste Auflage.

[2] „wenn sie nicht ursprünglich eine und dieselbe (positive) Kraft wären, die nur in entgegengesetzten Richtungen wirkt". Erste Auflage.

[3] Statt „Identität" und „Duplicität" oder „Differenz" hat hier und im unmittelbar Folgenden die erste Ausgabe: „Homogeneität" und „Heterogeneität".

Die[1] entgegengesetzten Kräfte haben ein nothwendiges Bestreben, sich ins Gleichgewicht, d. h. ins Verhältniß der mindesten Wechselwirkung, zu setzen; mithin würde, wenn nicht im Universum die Kräfte ungleich vertheilt wären, oder wenn das Gleichgewicht nicht continuirlich gestört würde, zuletzt auf allen Weltkörpern alle partielle Bewegung erlöschen, und nur die allgemeine Bewegung fortdauern, bis endlich vielleicht auch diese todten unbelebten Massen der Weltkörper in Einen Klumpen zusammenfielen, und die ganze Welt in Trägheit versänke.

Damit in der Welt die Kräfte ungleich vertheilt seyen, muß eine ursprüngliche Heterogeneität der Weltkörper in jedem System postulirt werden. Es muß Ein Princip seyn, das auf jedem untergeordneten Weltkörper den Conflikt einzelner Materien nicht nur anfacht, sondern auch durch continuirlichen Einfluß unterhält. Wäre dieses Princip gleichförmig im Universum vertheilt, so würde es sich bald mit den entgegengesetzten Kräften ins Gleichgewicht setzen. Es muß also den einzelnen Weltkörpern anderwärts her und von außen zuströmen, es muß in jedem System nur Ein Körper seyn, der dieses Princip immer neu erzeugt und allen übrigen zusendet.

Es ist gar kein Zweifel, daß die selbstleuchtenden Körper des Weltsystems diese Eigenschaft einer Qualität verdanken, die ihnen eigenthümlich ist, und die sie gleich anfangs bei der allgemeinen Präcipitation aus dem gemeinschaftlichen Auflösungsmittel, die der Weltbildung voranging, erhielten.

Insofern hat die Meinung, daß das Licht der Sonnen aus ihrem Schooße selbst erzeugt werde, immer noch sehr viel für sich. Oder sollten die Sonnen nur die Lichtmagneten des Universum seyn, und alles Licht, das die Natur erzeugt, aus allen Räumen um sich sammeln? — Sollte es außer Planeten und Sonnen eine dritte Klasse von Körpern geben, die ausdrücklich zu solchen Processen bestimmt sind, durch welche die Natur immer neue Lichtmaterie erzeugt (etwa die

[1] Vor diesem Satz steht Auflage 1 noch der Satz: „Ohne ursprüngliche Heterogeneität würde keine partielle Bewegung in der Welt möglich seyn. Denn" . . .

Kometen)? — Wenn man sich die Welt[1] als in sich selbst geschlossen denkt, so muß man glauben, daß von jedem Punkt aus, wo ein Centrum hinfällt, ein stets erneuerter, unerschöpflicher Strom positiver Materie ausgehe. — Lamberts Gründe, daß der Weltkörper, der im Centrum des Weltsystems kreise, dunkel seyn müsse, sind sie überzeugend? — Jener Stern, der im sechzehnten Jahrhundert plötzlich in der Cassiopeja erschien, einen Monat lang heller als der Sirius glänzte, und nachdem er auf Einmal, wie aus dem Nichts entstanden war, allmählich abnahm, immer schwächere Farben zeigte, und zuletzt ganz verschwand, oder jener Stern, den im Anfang des folgenden Jahrhunderts Kepler nahe den Fersen des Schlangenträgers sah, der einen beständigen Farbenwechsel (durch beinahe alle Farben des Regenbogens hindurch) zeigte, im Ganzen aber weiß war — nach Keplers Aussage das glänzendste Phänomen des Fixsternen-Himmels — waren es etwa, wie Kant vermuthet, erloschene aus ihrem Schutt wieder auflebende Sonnen, oder waren sie der Schauplatz irgend eines andern großen Processes, durch welchen die Natur in den Tiefen des Universum neues Licht erzeugte?

Wenigstens, wenn (nach Herschel) die Lichtentwicklung in der Sonne nur ein atmosphärischer Proceß ist, so muß sich ein Grund angeben lassen, warum nur die Sonnenatmosphären in Lichtentwicklungen ausbrechen. Müßte man annehmen, daß ursprünglich allein um die Sonnenkörper jenes elastische Wesen angehäuft war, aus welchem die Natur Licht entwickelt, und daß das Daseyn dieser Materie in den Atmosphären untergeordneter Weltkörper nur dem langen Einfluß der Sonne zu verdanken ist? Wenigstens ist die Quelle des Lichts in unserer Atmosphäre nicht rein und unvermischt vorhanden.

Wer weiß, ob die Sonnen nicht von einer völlig reinen Luft umflossen sind, während ein eigenthümliches Princip die Atmosphären der Planeten verhindert in Lichtentwicklungen auszubrechen? — Dort in der Nähe der Sonne würde ein unveränderlich-reines durch kein feindseliges Princip bedrohtes Licht leuchten. Würde es durch stete

[1] „einen Augenblick als endlich denkt, so muß man glauben, daß von dem Punkt aus, wo das gemeinschaftliche Centrum hinfällt". Erste Auflage.

Zersetzungen aus einem luftartigen Wesen entwickelt, so müßte man sich dieses mit einem außerordentlich hohen Grad von Elasticität begabt denken, da die Sonnen als die größten Massen jedes Systems bei dem ursprünglichen Uebergang von flüssigem in festen Zustand die größte Quantität elastischer Materien freigemacht haben. Dazu kommt ohne Zweifel die Wirkung der Schwere, welche diese Lufthülle der Sonne in einer großen Zusammendrückung erhält und ihre ursprüngliche Elasticität zu einem außerordentlich hohen Grade vermehrt.

Es ist bekannt, daß die Intensität des Lichts bei seiner Entwicklung dem Grad der Elasticität der Luft, aus der es sich entwickelt, gemäß ist, was man bei großer Kälte erfährt, wenn alle Feuer heller brennen, Entzündungen schneller sich verbreiten, durch die geringste Reibung elektrisches Licht entwickelt wird, und selbst die Erdatmosphäre gegen die Pole hin in elektrischen Strahlen ausströmt.

Wenn also um die Centralkörper ein luftförmiges Wesen von so hohem Grade der Elasticität ausgegossen wäre, daß es von selbst in Lichtentwicklungen ausbräche, so würden beständige Lichtströme von ihnen aus nach allen Richtungen sich verbreiten, und ein ätherisches Meer die leeren Räume des ganzen Systems, dessen Mittelpunkt sie einnehmen, erfüllen, ja wohl gar in die Räume entfernterer Systeme sich ausbreiten. Denn, wenn das entwickelte Licht nicht eher zur Ruhe kommt, als bis seine allmählich abnehmende Elasticität seiner Masse das Gleichgewicht hält, so wird der Raum, den es bei seiner Ruhe einnimmt, seiner Elasticität proportional seyn. Elasticität aber kann dem Grade nach ins Unendliche wachsen, und so groß angenommen werden, als es zu Erklärung der Erscheinungen nothwendig ist. Die elastische Materie also, die aus dem Umkreis unserer Sonne sich entwickelt, kann in einem steten, ununterbrochenen Strom bis zu unserer Atmosphäre sich ausbreiten. Die tägliche Umwälzung der Erde wird zwar einen Wechsel von Tag und Nacht nothwendig machen, aber nicht verhindern, daß nicht das Licht anderer, weit entfernterer Sonnen den Zusammenhang zwischen ihrer und unserer Atmosphäre unterhalte. So wie die Halbkugel, die wir bewohnen, sich gegen unsere Sonne kehrt, werden auch größere Licht-

ströme sie durchdringen und das Phänomen des Tages bewirken. Ein gemeinschaftliches Medium wird unser ganzes Planetensystem erfüllen; jeder einzelne Weltkörper wird sich von dem allgemeinen Licht so viel zueignen, als der Qualität seiner Materien nach möglich ist, nirgends aber im ganzen Planetensystem wird ein Hiatus, oder ein Raum seyn, der nicht von der gemeinschaftlichen Atmosphäre aller erfüllt wäre.

Wenn endlich auch die Fixsterne noch zu einem höhern System gehören, das von einem gemeinschaftlichen Centralkörper regiert wird, so wird auch die Atmosphäre dieses Systems eine gemeinschaftliche seyn. Also steht die Atmosphäre jeder Sonne wieder mit der Atmosphäre eines höhern Systems in Berührung, und das ganze Licht, das durch die Welt sich verbreitet, ist das gemeinschaftliche Licht einer allgemeinen Weltatmosphäre.

Wenn indeß eine ursprüngliche Verschiedenheit zwischen den Weltkörpern stattfindet, so kann das allgemeine Licht nicht gleichförmig vertheilt seyn, es muß aus allen Räumen der Welt den Sonnen, und nur von diesen aus den Planeten zuströmen.

Ohne Zweifel aber sind es nicht einzelne, divergirende Strahlen nur, die von der Sonne zu uns gehen, es ist die zersetzte Sonnenatmosphäre selbst, die als ein stetiges Ganzes bis zu uns sich ausbreitet. Das Phänomen des Tages ist nicht durch eine zufällige Zerstreuung des Lichts begreiflich. Seitdem in der Nähe dunkler Körper selbst eine Quelle des Lichts sich gebildet hat, sollte nicht diese durch den Einfluß der Sonne zugleich in Bewegung gesetzt werden? Der Conflikt elastischer Materien in unserm Luftkreis kann erst dann eintreten, wenn unser Erdball durch fremden Einfluß in einen selbstleuchtenden Körper verwandelt, zugleich Sonne und Planet ist, und so heterogene Eigenschaften in sich vereinigt.

Es ist aber nicht genug, daß das positive Princip im einzelnen Planetensystem nur ungleich verbreitet ist. Wenn es einem untergeordneten Weltkörper gleichförmig zuströmte, würde auf ihm bald eine allgemeine Gleichförmigkeit entstehen, die zuletzt sich in einer allgemeinen Auflösung endigte.

Das Licht könnte auf die untergeordneten Weltkörper nicht wirken, wenn nicht auf ihnen eine Kraft verbreitet wäre, die, durch das Licht erregbar, ihm ursprünglich verwandt seyn muß. Daß aber nicht ein fortdaurendes Uebergewicht dieser Naturkraft durch den Einfluß des Sonnenlichts entstehe, dafür ist durch den Weltbau selbst, durch den Wechsel des Tags, der Nacht, der Jahreszeiten, ja selbst durch die Form der Planeten gesorgt, da, analogisch nach der Form unserer Erde zu urtheilen, ohne Zweifel auf allen, wo die Lichtstrahlen am senkrechtesten auffallen (gegen den Aequator hin), die größte Masse angehäuft ist; während sie da, wo jene schiefer auffallen (gegen die Pole hin) allmählich sich abplatten.

Die positive Ursache aller Bewegung ist die Kraft, die den Raum erfüllt. Soll Bewegung unterhalten werden, so muß diese Kraft erregt werden[1]. Das Phänomen jeder Kraft ist daher eine Materie. Das erste Phänomen der allgemeinen Naturkraft, durch welche Bewegung angefacht und unterhalten wird, ist das Licht. Was von der Sonne zu uns strömt (da es die Bewegung erhält) erscheint uns als das Positive, was unsere Erde (als bloß reagirend) jener Kraft entgegensetzt, erscheint uns als negativ. Ohne allen Zweifel ist, was auf der Erde den Charakter des Positiven trägt, ein Bestandtheil des Lichts; zugleich mit ihm gelangen zu uns die positiven Elemente der Elektricität und des Magnetismus. Das Positive an sich selbst ist absolut-Eines, daher die uralte, zu keiner Zeit erloschene Idee einer Urmaterie (des Aethers), die, wie in einem unendlichen Prisma gebrochen, in zahllose Materien (als einzelne Strahlen) sich ausbreitet. Alle Mannichfaltigkeit in der Welt entsteht erst durch die verschiedenen Schranken, innerhalb welcher das Positive wirkt. Die Faktoren der allgemeinen Bewegung auf Erden sind das Positive, was von außen uns zuströmt, und das Negative, was unserer Erde angehört. Dieses, durch positive Kraft entwickelt, ist einer unendlichen Mannichfaltigkeit fähig. Wo eine Naturkraft Widerstand findet, bildet sie sich eine eigenthümliche Sphäre, das Produkt ihrer eignen Intensität und des Widerstands, den sie findet.

[1] „Aber nur endliche Kräfte wirken aufeinander". Zusatz der 1. Auflage.

Die positive Kraft erst erweckt die negative. Daher in der ganzen Natur keine dieser Kräfte ohne die andere da ist. In unserer Erfahrung kommen so viel einzelne Dinge (gleichsam einzelne Sphären der allgemeinen Naturkräfte) vor, als es verschiedene Grade der Reaktion negativer Kräfte gibt. Was unserer Erde angehört, hat alles eine gemeinschaftliche Eigenschaft, diese, daß es dem positiven Princip, das von der Sonne uns zuströmt, entgegengesetzt ist. In dieser ursprünglichen Antithese liegt der Keim einer allgemeinen Weltorganisation.

Diese Antithese wird von der Naturlehre schlechthin postulirt. Sie ist keiner empirischen, sondern nur einer transcendentalen Ableitung fähig. Ihr Ursprung ist in der ursprünglichen Duplicität unsers Geistes zu suchen, der nur aus entgegengesetzten Thätigkeiten ein endliches Produkt construirt. Die, welche sich an das Experimentiren halten, wissen von jener Antithese nichts, obgleich sie nicht leugnen können, daß ihre Construktionen der Naturerscheinungen (z. B. des Verbrennens) ohne einen solchen — wenn nicht erfahrungsmäßig erweisbaren, doch nothwendig zu postulirenden Conflikt ganz und gar unverständlich sind. Die, welche jene Antithese schlechthin aufstellen (z. B. in der Theorie des Verbrennens) setzen sich dem Vorwurf aus, daß sie hypothetische Elemente erdichten, wo sie experimentiren sollten. Dieser Widerspruch kann nur durch eine Philosophie der Natur ausgeglichen werden.

Die experimentirenden Physiker haben Recht, sich bloß an das Positive zu halten, denn dieses allein ist unmittelbar anschaulich und erkennbar. Die, welche einer größern Ansicht der Natur fähig sind, müssen sich nicht scheuen zu bekennen, daß sie das Negative erschlossen haben. Es ist deßwegen um nichts weniger reell als das Positive. Denn wo das Positive ist, ist eben deßwegen auch das Negative. Weder dieses noch jenes ist absolut und an sich da. Eine eigne, abgesonderte Existenz erhalten beide nur im Moment des Conflikts; wo dieser aufhört, verlieren sich beide ineinander. Auch das Positive ist nicht wahrnehmbar ohne Gegensatz; und indem man sich der unmittelbaren Anschauung des Positiven rühmt, setzt man selbst das Negative voraus.

So, als Newton das negative Princip der allgemeinen Welt-

bewegung, die Anziehungskraft, aufstellte, leugnete er nicht, sondern behauptete, daß es ein erschlossenes Princip sey. Er versuchte nicht, es in der Anschauung unmittelbar darzustellen, sondern postulirte es, weil ohne dasselbe auch das unmittelbar-angeschaute Positive nicht möglich wäre. Sogar gestand er, daß dieses Princip, wenn es anschaulich wäre, bloß scheinbar, und anstatt wirkliche Anziehungskraft zu seyn, nur das täuschende Spiel einer stoßenden, schwermachenden Materie seyn müßte, d. h. er zeigte, daß das Verlangen, in der Anziehungskraft etwas Positives zu erkennen, ein eitles und auf ungereimte Begriffe führendes Verlangen sey.

Lasset uns also gleich anfangs feierlich Verzicht thun auf eine physikalische Erklärung jenes allgemeinen Conflikts negativer Principien mit positiven, aus welchem allein ein System der Natur harmonisch sich entwickelt. Und damit unsere Philosophie in den Gründen ihrer Behauptungen auch nicht gegen die experimentirende Physik zurückstehe, lasset uns dieser durch eine vollständige, alle Phänomene umfassende Induktion beweisen, daß ihre einseitige Erklärungsart ohne innern Gegensatz (den Quell aller Lebendigkeit) zu thun hat, in der That zu nichts führt[1], und keine Construktion der ersten Erscheinungen der Natur möglich macht.

1) Daß das Licht die erste und positive Ursache der allgemeinen Polarität sey;
2) daß kein Princip Polarität erregen könne, ohne in sich selbst eine ursprüngliche Duplicität zu haben;
3) endlich, daß reelle Entgegensetzung nur zwischen Dingen Einer Art und gemeinschaftlichen Ursprungs möglich ist,

wird als erwiesen vorausgesetzt.

I.

Welche Duplicität nun im Licht sey, können allein Phänomene lehren, welche das Licht in Berührung mit verschiedenen Körpern zeigt.

Das Licht kann seine zusammengesetzte Beschaffenheit nicht entfalten,

[1] „daß ihre einseitige Erklärungsart, da sie nicht wagt über das Gesehene oder mit Händen Gegriffene hinauszugehen, in der That zu nichts führt". Erste Ausgabe.

als wo es auf Körper stößt, die zu seinen Elementen ein verschiedenes Verhältniß haben. Auf der ersten Stufe der Entfaltung offenbart es sich durch Phänomene, die nur der Oberfläche der Körper angehören. Einige Körper verändern die Natur des Lichts zunächst ihrer Oberfläche nicht. Solche Körper heißen durchsichtig. Daß es Körper gibt, durch welche Lichtstrahlen nach allen Richtungen hindurchfahren, ist nach den gewöhnlichen Vorstellungsarten unerklärbar, denn wie sollten jene doch nach allen Richtungen geradlinige Durchgänge finden? Das Phänomen der Durchsichtigkeit ist aus der Porenphilosophie unerklärbar, und der evidenteste Beweis, daß alle Undurchdringlichkeit relativ ist, ja daß ohne Zweifel im Licht eine Kraft wirkt, der keine Substanz der Natur absolut impermeabel ist.

Wenn man auf das Entstehen durchsichtiger Körper zurücksieht, so findet man, daß bei ihrem Ursprung schon eine dem Licht verwandte Materie ins Spiel kam. Die Verglasung ist die Wirkung eines heftigen Feuers. Metallkalke, d. h. Metalle, die mit Oxygene verbunden sind, wenn sie einem verstärkten Feuer ausgesetzt werden, verglasen sich bis zur völligen Durchsichtigkeit. Das Wunderbarste ist, daß höchst undurchsichtige Körper, wie Metalle, durch Säuren aufgelöst, in einer völlig durchsichtigen Flüssigkeit verschwinden. Das Wasser hat als Hauptbestandtheil das Oxygene in sich, und ist in der That nichts anderes als der verbrannte Wasserstoff. Die Luft, die uns umgibt, ist zum Theil gaz oxygène, und die positive Materie des Lichts ohne Zweifel das, was allen luftförmigen Flüssigkeiten die Permanenz gibt.

Es scheint also, daß die durchsichtigen Körper der beständigen Aktion jener ätherischen Materie ausgesetzt seyen, die gewöhnlich mit dem Oxygene in Verbindung tritt, und daß ein eigenthümliches Licht, von dem diese Körper continuirlich durchdrungen sind, nur den Stoß eines Strahls erwartet, um die Bewegung nach allen Richtungen fortzupflanzen.

Man kann als Gesetz aufstellen, daß kein Körper durchsichtig ist, der in hohem Grade verbrennlich[1] ist, oder genauer, der gegen das Oxygene eine starke Anziehung beweist.

[1] „in hohem Grade", Zusatz der späteren Auflagen.

Man kann umgekehrt als Gesetz aufstellen, daß jeder Körper, der in hohem Grade oxydabel (verkalkbar) ist, in dem Maße, als er sich mit dem Oxygene durchdringt, durchsichtig wird.

Man muß hieraus schließen, daß das Licht selbst Oxygene oder ein demselben analoges Princip in sich hat[1], und daß es diesem Element einen Theil seiner Eigenschaften verdankt. Denn das Licht durchdringt, als Licht, keinen Körper, der das Oxygene anzieht, und umgekehrt, jeder Körper, der vom Oxygene durchdrungen ist (also gegen dasselbe keine Anziehung mehr beweist), pflanzt das Licht durch sich fort.

Das Licht, sagten wir oben, verdankt seine Expansivkraft einem positiven Princip, dieses werden wir Aether nennen, seine Materialität[2] einem negativen Princip; wir haben so eben gefunden, daß dieses Princip das Oxygene, oder ein dem Oxygene entsprechendes Princip ist.

Das Licht ist uns also keineswegs einfach, sondern ein Produkt des Aethers und des Oxygenes. Jenen werden wir die positive, dieses die negative Materie des Lichts nennen (+ O und — O).

Ein Körper, sobald er oxydirt ist, beweist gegen das — O ein Minus von Anziehung, oder, was dasselbe ist, Zurückstoßung. Da nun ein Körper in dem Maße durchsichtig wird, als er vom — O durchdrungen ist, und in dem Maße undurchsichtig, als er das — O anzieht, so ergeben sich die beiden Gesetze:

1) Ein Körper zieht in dem Maße die positive Materie des Lichts an, als er die negative zurückstößt, und umgekehrt:

2) Ein Körper stößt in dem Maße, als er die negative Materie des Lichts anzieht, die positive zurück.

Gesetze, aus welchen erhellt, was wir a priori behauptet haben, daß im Licht selbst Duplicität und ein ursprünglicher Conflikt der Elemente ist.

Das Licht ist nur vermittelst seines expandirenden Princips einer Fortpflanzung fähig. Durchsichtige Körper durchdringt es, nur insofern

[1] „daß das Licht selbst Oxygene mit sich führt". Erste Ausgabe.

[2] „Ponderabilität (Materialität)". Ausgabe 1, in der auch die Schlußworte „oder ein dem Oxygene entsprechendes Princip ist" fehlen.

diese seine positive Materie anziehen; zum voraus können wir erwarten, daß diese positive, im Licht wirksame Materie das Princip der allgemeinen dynamischen Gemeinschaft in der Welt sey, dem ebendeshalb nichts absolut undurchdringlich ist (s. oben)[1].

In eben dem Maße, als ein durchsichtiger Körper die positive Materie des Lichts anzieht, stößt er die negative zurück. — Es ist daher zu erwarten, daß bei jedem Durchgang durch einen durchsichtigen Körper der Lichtstrahl gleichsam in seine Elemente getrennt wird. Brechung ist Anziehung. Stärker gebrochen also erscheint in der Ordnung des Farbenbilds ein dem Aether näher verwandter Strahl; minder gebrochen und vom Einfallsloth abgetrieben, der Strahl, der der negativen Materie des Lichts näher verwandt ist. Die Farbenstrahlen bezeichnen also nur die verschiedenen Verhältnisse, welche zwischen der positiven und negativen Materie des Lichts möglich sind. Der weiße Strahl ist nicht ursprünglich aus den sieben einfachen Farbenstrahlen zusammengesetzt, obgleich er zu so viel Strahlen im Prisma verbreitet wird. Daraus, daß kein prismatischer Strahl weiter veränderlich ist, kann auf keine absolute Einfachheit desselben geschlossen werden. Jeder einzelne prismatische Strahl muß nach demselben Gesetz, nach welchem der weiße Strahl im ersten Prisma gespalten wurde, im zweiten zu einem neuen Farbenbilde verbreitet werden. Dem prismatischen Strahl eine absolute Unveränderlichkeit zuschreiben, heißt eine Qualitas occulta behaupten. Jeder prismatische Strahl ist veränderlich, aber nur so, daß diese Veränderung weiter kein Gegenstand der Wahrnehmung ist.

Der weiße Strahl ist also nicht mehr und nicht weniger zusammengesetzt als alle übrigen; in allen Strahlen drückt sich ein besonderes Verhältniß der imponderabeln und ponderabeln Materie des Lichts aus. Die weiße Farbe drückt nur das mittlere Verhältniß aller übrigen aus. Wenn diese alle sich durchdringen, reduciren sie sich wechselseitig auf den Mittelgrad der Elasticität; es entsteht —

[1] „dem eben deßhalb nichts absolut undurchdringlich ist (s. oben)". Zusatz der späteren Auflagen.

wenn ich so sagen darf — eine neutralisirte Farbe, das chemische Mittel aller übrigen. Umgekehrt sind auch alle einzelnen Farben nur durch Abweichung vom gemeinschaftlichen Medium (dem weißen Licht) möglich.

II.

Es war uns vorerst nur darum zu thun, die Duplicität, welche wir im Licht voraussetzen mußten, erfahrungsmäßig zu erforschen. Die Entdeckung, daß eine ätherische Materie im Licht mit dem Oxygene sich verbindet, ist ein Leitfaden, der uns aus dem Labyrinth der verwickeltsten Phänomene sicher herausführen wird.

Wir konnten vorerst nur die Phänomene, welche das Licht an der Oberfläche der Körper zeigt, in Betrachtung ziehen. Jetzt erst fragt sich, welche Wirkungen das Licht auf die Körper selbst ausübe.

Vorerst muß hier die verschiedene Beschaffenheit der Körper in Betrachtung gezogen werden.

A.

1) Wir haben erwiesen, daß alle durchsichtigen Körper die negative Materie des Lichts zurückstoßen, und daß sie ebendeßwegen, weil sie dem Licht das Oxygene nicht entziehen können, durchsichtig sind. Eben diese durchsichtigen Körper nun können vom Licht beinahe gar nicht, oder nur äußerst langsam erwärmt werden.

Wenn das Licht an sich warm wäre, d. h. wenn es durch Mittheilung erwärmte, wie wär' es doch möglich, daß es auf Körper, die von ihm nach allen Richtungen durchdrungen werden, nicht erwärmend wirkte?

Durch eine Glasplatte kann man sich vor der Wirkung eines starken Wärme- oder Feuerstroms sichern. Es ist sehr auffallend, daß das Thermometer auf den höchsten Bergen vom Lichte so wenig afficirt wird, wo doch nach Herrn v. Saussures Versicherung die scheinbare Hitze der Sonnenstrahlen den Reisenden oft beinahe unerträglich ist. Die Ursache muß darin liegen, daß unser Körper eine Fähigkeit hat, die dem Glas abgeht, diese, durch Wärme erregbar zu seyn. Der Grund der Erwärmung liegt also nicht im Licht allein, und schon hier offenbart

sich das Daseyn eines negativen Princips, mit welchem allein das positive Princip des Lichts Wärme bildet.

Man hat alle möglichen Ursachen aufgesucht, aus welchen die heftige Kälte auf hohen Bergen sich erklären ließe. Man hat angemerkt, daß die Luft in einer solchen Höhe außerordentlich verdünnt ist. Allein aus demselben Grunde werden auch die Sonnenstrahlen in der Atmosphäre solcher Höhen weniger Widerstand finden, und sollten also, wenn sie für sich allein die Wärme bilden könnten, auch desto energischer diese hervorbringen[1].

Ich räume gerne ein, daß die mildere Temperatur tiefer liegender Gegenden zum Theil daraus erklärbar ist, daß sie mit der ganzen Masse des Erdkörpers in näherer Verbindung sind, während hohe Berge nur vermittelst ihres Fußes mit der Erde zusammenhangen, übrigens aber frei in der Luft schweben. (S. Delamethrie's Theorie der Erde, 1ster Thl. Deutsche Uebers. S. 130). Man bemerkt wirklich, daß die Kälte um so beträchtlicher ist, je freier gleichsam der Berg schwebt. Quito liegt 1457 Toisen über der Meeresfläche, und doch ist die Temperatur daselbst sehr gemäßigt, weil dieser Berg auf einer großen Masse von Bergen ruht; ein frei stehender Pic (wie der von Teneriffa) würde in derselben Höhe die größte Zeit des Jahrs wenigstens mit Schnee bedeckt seyn. — Allein ein Berg, so frei er auch immer in der Luft schweben mag, ist doch immer selbst eine so beträchtliche Masse, daß er, besonders da er die Sonnenstrahlen aus der ersten Hand hat, Wärme genug zurückhalten und verbreiten könnte, wenn nicht in ihm selbst ein Grund läge, der dieses unmöglich machte.

Dieser Grund ist ohne Zweifel folgender. Da auf den höchsten Bergen ursprünglich reiche Quellen und überhaupt eine Menge Wasser vorhanden war, so mußte der erste Winter schon sie mit einer ansehnlichen Eismasse ringsum bepanzern, da hingegen in tiefer liegenden Regionen nur einzelne Gegenden von Eis überzogen wurden. Das Eis aber ist der stärkste Schirm gegen die Wärme, da es als ein

[1] „in der Atmosphäre solcher Höhen weniger zerstreut, und sollten daher energischer wirken". Erste Auflage.

durchsichtiger Körper das Licht unverändert durchläßt, und als ein Spiegel es unverändert zurückwirft. Der Berg also, der einmal ringsum mit Eis bedeckt war, konnte selbst keine Wärme annehmen, und von der Erde, von der er sich so weit entfernte, nur wenig Wärme erhalten. Man sieht, daß diese Ursache fortwirkend seyn mußte, da die beständige Kälte jener Gegenden alles Wasser, das sie durch Schnee und Regen erhielten, und selbst dasjenige, was einige Stunden Sonnenschein geschmolzen hatten, in neues Eis verwandelte, — daß so zuletzt jene Eismassen sich selbst vermehrten und erhielten, indem sie den Kern des Bergs als eine unüberwindliche Brustwehr gegen allen Einfluß des Lichts vertheidigten.

Diese Hypothese wird sehr bestätigt durch einen Versuch, den Herr v. Sauſſure im 4ten Theil seiner Alpenreisen §. 932 erzählt. Er ließ einen hölzernen Kasten verfertigen, der innerlich mit doppelten Wänden von schwarzem Kork ausgeschlagen war; diesen Kasten verschloß er mit drei sehr durchsichtigen Eisscheiben, durch welche das Sonnenlicht in den Kasten dringen konnte. Er trug diese Maschine 1403 Toisen hoch über die Meeresfläche auf den Gipfel des Cramont, und sah hier, daß in dem Kasten die Wärme so sehr anwuchs, daß das Thermometer am Boden bis auf 70 Grad stieg, obgleich die äußere Temperatur nur 4 Grade betrug.

Ein anderer Beweis von der Verschiedenheit der Wirkung des Lichts auf durchsichtige und dunkle Körper ist das bekannte Experiment, da man ein Stückchen Holz in ganz durchsichtiges Wasser legt, und einen Brennspiegel so stellt, daß der Brennpunkt unter die Oberfläche des Wassers auf das Holz fällt. Das Wasser wird nicht im geringsten erhitzt, dagegen wird das Holz von innen heraus verkohlt, weil die äußern Theile durch das Wasser gleichsam geschützt sind.

2) Auf Körper, welche nicht bis zur Verglasung oxydirt sind, wirkt das Licht desoxydirend. So entzieht es den metallischen Kalken allmählich ihr Oxygene und macht sie dadurch wieder brennbar. Auf solche Körper wirkt das Licht nicht erwärmend, weil sie unfähig sind ihm seine negative Materie zu entziehen. Hier zeigt sich

noch deutlicher, daß „einen Körper erwärmen" und „seine negative Materie verlieren" beim Licht eins und dasselbe ist. Wir werden diesen Satz bald weiter verfolgen.

Das Licht hat ausschließlich die Fähigkeit, oxydirte Körper wiederherzustellen. Die Wärme bewirkt dasselbe, aber nicht ohne Beitritt eines dritten Stoffes, der das Oxygene aufnimmt; die Wärmematerie selbst hat für das Oxygene keine Capacität; es ist die Materie, die dem Licht angehört. Das Licht nimmt es auf, für sich selbst, und zersetzt es ohne Mitwirkung eines Dritten.

Man setze oxygenirte Salzsäure dem Lichte aus, so wird sie ihr überflüssiges — O verlieren; das Licht bildet mit demselben Lebensluft, es wird gemeine Salzsäure zurückbleiben. Man setze dieselbe in einer mit schwarzem Papier bedeckten Bouteille der Wärme aus, so wird sie in Glasgestalt versetzt (ihr Zustand verändert), nicht aber decomponirt werden.

Alle mit — O tingirten oder durchdrungenen Körper sind entweder weiß, oder sie werfen den minder brechbaren, z. B. rothen Strahl zurück, wie der Queckſilberkalk. (Man erinnere sich, in welch' genauem Zusammenhang die Stärke der Brechung des Lichts in durchsichtigen oder halbdurchsichtigen Körpern mit der Inflammabilität steht).

Die Körper, durch Berührung des Lichts desoxydirt, nehmen wieder dunklere Farben an. So wird der weiße Silberkalk, dem Licht ausgesetzt, schwärzlich u. s. w.

3) Auf alle undurchsichtigen, dunkelfarbigen und verbrennlichen Körper wirkt das Licht erwärmend. Die Erfahrungen, welche diesen Satz bestätigen, sind zu allgemein bekannt, als daß sie angeführt zu werden brauchten.

Daß Körper dunkle Farben zeigen, und daß sie durch das Licht stärker erwärmt werden, hängt von einer gemeinschaftlichen Ursache ab, davon, daß sie in diesem Zustand gegen die negative Materie des Lichts große Anziehung beweisen.

Daß diese Ursache die wahre sey, erhellet unter anderem daraus, daß eben diese Körper auch im Brennpunkt leichter sich entzünden, als

Körper von hellerer Farbe, davon nichts zu sagen, daß wohl alle Farbe einer schwachen Phosphorescenz der Körper zuzuschreiben ist, die durch die stete Einwirkung des Lichts auf ihre Oberfläche erregt wird.

B.

Wir haben jetzt den Grundsatz gefunden: daß das Licht die Körper in dem Grade erwärmt, als diese fähig sind, ihm seine negative Materie zu entziehen.

Nun ist aber jede Wirkung in der Natur Wechselwirkung. Also kann das Licht seine negative Materie nicht verlieren, ohne zugleich mit einem andern Princip in Verbindung zu treten. Dieses Princip, wenn es auch in der Anschauung nicht darstellbar ist, muß doch nothwendig vorausgesetzt, also postulirt werden.

Da alle verbrennlichen Körper eine solche Wirkung auf das Licht äußern, so muß es ein diesen Körpern gemeinschaftliches Princip seyn.

Dieses Princip aber darf nicht (wie die Vertheidiger des Phlogiston gethan haben) als Bestandtheil in den Körpern vorausgesetzt werden, denn es existirt ganz und gar nicht an sich, es existirt nur im Gegensatz gegen das Oxygene des Lichts, und drückt überhaupt nichts aus als einen Wechselbegriff. Es existirt als solches gar nicht, als im Augenblick des Conflikts, den das Licht in jedem phlogistischen Körper erregt, indem es ihn erwärmt.

Im Gegensatz gegen dieses Princip kann das Oxygene (das in Bezug auf die positive Materie des Lichts negativ war) einen positiven Charakter annehmen. Das Phlogiston ist insofern nichts mehr und nichts weniger, als das Negative des Oxygenes, woraus denn erhellt, daß es absolut und an sich nicht unterscheidbar ist[1].

Nachdem wir uns so bestimmt haben, werden wir auch künftig uns dieses Begriffs bedienen, ohne zu fürchten, daß man uns deßwegen den Vertheidigern des Phlogistons (als eines besondern, in den Körpern vorhandenen Grundstoffs, welcher Begriff freilich ganz leer ist) beizählen werde.

[1] „absolut und an sich gedacht, nichts ist". Erste Auflage.

C.

Hier hätten wir nun den ersten Anfang des allgemeinen Dualismus der Natur. Wir haben zwei Materien, die sich allgemein und durchgängig entgegengesetzt sind. Damit aber zwischen beiden reelle Entgegensetzung möglich sey, müssen sie Dinge einer Art seyn.

Dieß sind sie nun, insofern beide (Oxygene und Phlogiston) die negativen Materien desselben positiven Princips sind, das sich im Licht und in der Wärme offenbart.

Wir erkennen zum voraus in diesem Princip das erste Princip der ganzen Natur, dem kein Körper unzugänglich ist. Körper, die das Licht nicht zu verändern fähig sind, durchdringt es als Licht; Körper, die seine Natur verändern, durchdringt es als Wärme. So sind alle Körper der steten Einwirkung des Aethers ausgesetzt; ja dieses Princip scheint alle Körper ursprünglich, durchsichtige als Licht, undurchsichtige als Wärme, zu durchdringen.

D.

Jetzt erst werden alle Begriffe der Wärmelehre einer Construktion fähig.

1.

Ein Körper kann nicht erwärmt heißen dadurch daß Wärmematerie in seinen Poren sich vertheilt; auch kann der Körper nicht erwärmt heißen, insofern er von Wärmematerie durchdrungen wird, sondern nur insofern er Wärmematerie zurückstößt.

Nun findet aber Zurückstoßung nur zwischen positiven Kräften statt, die in entgegengesetzter Richtung wirken. Es muß also in jedem Körper, der erwärmt heißt, weil er Wärmematerie zurückstößt, ein Princip liegen, das dem positiven Princip der Wärme ursprünglich verwandt ist.

Hier stoßen wir also abermals auf die Idee einer ursprünglichen Homogeneität aller Materie, ohne welche wir auch gar nicht erklären können, wie Materie auf Materie wirkt.

Wenn es eine Urmaterie gibt, die (damit eine dynamische Gemeinschaft aller Substanzen in der Welt sey) alle Körper, entweder als

Licht oder als Wärme, durchdringt, so müssen auch alle Körper, die nicht vom Licht durchdrungen (undurchsichtig) sind, von Wärmematerie ursprünglich durchdrungen seyn, die zu ihrem Wesen so nothwendig gehört, als das Licht zum Wesen durchsichtiger Körper.

Die Quantität des positiven Wärmeprincips, von dem jeder phlogistische Körper ursprünglich durchdrungen ist, bestimmt den Grad seiner absoluten Wärme. Ob man durch diesen Ausdruck bisher denselben Begriff bezeichnet hat, oder nicht, kümmert mich nicht; genug, wenn der Begriff selbst wahr, und der Ausdruck dem Begriff adäquat ist.

Von der absoluten Wärme eines phlogistischen Körpers (als welche sein Wesen ausmacht) unterscheide ich genau die Quantität freier Wärme, die er dem allgemein circulirenden Wärmefluidum verdankt, das durch den steten Einfluß des Lichts auf undurchsichtige Körper und andere Ursachen (vorzüglich Capacitätsveränderungen) immer neu erzeugt wird. Diese freiverbreitete Wärmematerie, da sie äußerst elastisch ist, erhält sich selbst in einem steten Gleichgewicht. Dieses Gleichgewicht wird nur gestört durch die eigenthümliche Beschaffenheit der Körper, wovon der eine die Wärmematerie in größerer Quantität als der andere fesselt, so daß verschiedene Körper bei gleichen Massen deßwegen nicht auch gleiche Quantitäten dieser Wärmematerie enthalten. Die Quantität freier Wärmematerie, welche jeder Körper als eine eigenthümliche Atmosphäre um sich sammelt, bestimmt seine specifische Wärme.

Da die Körper nach ihrer verschiedenen Beschaffenheit von dem freiverbreiteten Wärmefluidum verschiedene Quantitäten sich zueignen, so wird in jedem System von Körpern nur dadurch ein neues Gleichgewicht der Wärme entstehen, daß verschiedene Körper durch verschiedene Quantitäten Wärmematerie doch alle gleich erwärmt werden: dieses Gleichgewicht heiße ich das Gleichgewicht der Temperatur. Den Grad nun, in welchem jeder Körper erwärmt ist, oder die Temperatur des Körpers, abstrahirt von der Quantität Wärmematerie, welche nöthig war ihm diese Temperatur zu ertheilen, heiße ich seine thermometrische Wärme.

Hieraus ergibt sich nun der wichtigste Satz der Wärmelehre, durch welche die neuere Physik in diese dunkle Gegend so viel Licht gebracht hat, nämlich, daß durch die thermometrische Wärme eines Körpers die Quantität seiner specifischen Wärme ganz und gar unbestimmt bleibt, daß also verschiedene Körper bei gleicher thermometrischer Wärme dennoch ganz verschiedene Quantitäten specifischer Wärme enthalten können, oder daß das Gleichgewicht der Temperatur in einem System von Körpern kein absolutes, sondern nur ein relatives Gleichgewicht ist. Es fragt sich nun, in welchem Verhältniß die specifische Wärme eines Körpers zur absoluten stehe.

2.

Ich muß mich vorerst über den Begriff der absoluten Wärme der Körper näher erklären, um so mehr, da dieser Begriff bisher gar nicht oder nur äußerst dunkel vorhanden war. Diese Erklärung wird nach Begriffen einer dynamischen Philosophie geschehen, die allein im Stande ist die Hauptbegriffe der Wärmelehre zu construiren.

Das Positive in der Welt ist absolut-Eines. Aber das Positive kann nicht anders als unter Schranken erscheinen. Wie die Natur den ursprünglich ausbreitenden Kräften Schranken gesetzt habe, läßt sich nicht weiter erklären, weil die Möglichkeit einer Natur selbst von dieser ursprünglichen Beschränkung des Positiven abhängt. Denn setzen wir, daß die Materie ins Unendliche sich ausbreiten könnte, so würde für unsere Anschauung nichts als ein unendlicher Porus — ein unendlich-leerer Raum, d. h. Nichts, übrig bleiben.

Alle einzelnen Dinge haben das Positive gemein; nur aus den verschiedenen Bestimmungen und Beschränkungen des Positiven entwickelt sich eine Mannichfaltigkeit verschiedener Dinge. Nun muß es aber für unsere Erfahrung in jedem System ein Extrem geben, oder wenigstens können wir uns ein idealisches Extrem denken; alle einzelnen Materien können gedacht werden als diesem Extrem in verschiedenem Grade sich annähernd. Laßt uns diese Annäherung Reduktion heißen, so werden alle Materien nur in verschiedenem Grade reducirt, d. h.

sie werden voneinander nicht durch dunkle oder absolute Qualitäten, sondern durch Gradverhältnisse unterschieden seyn.

So verliert sich zuletzt alle Heterogeneität der Materie in der Idee einer ursprünglichen Homogeneität aller positiven Principien in der Welt. Selbst jener ursprünglichste Gegensatz, der den Dualismus der Natur zu unterhalten scheint, verschwindet in dieser Idee. Man kann die Haupterscheinungen der Natur ohne einen solchen Conflikt entgegengesetzter Principien nicht construiren. Aber dieser Conflikt ist nur da im Moment der Erscheinung selbst. Jede Kraft der Natur weckt die ihr entgegengesetzte. Diese existirt nicht an sich, sondern nur in diesem Streit, und nur dieser Streit ist es, der ihr eine momentane abgesonderte Existenz gibt. Sobald dieser Streit aufhört, verschwindet sie, indem sie in die Sphäre der allgemeinen Identität zurücktritt[1].

So kann die Theorie des Verbrennens nicht vollständig construirt werden, ohne dem positiven Princip (der Lebensluft) ein negatives Princip (im Körper) entgegenzusetzen. Beide aber sind nur wechselseitig in Bezug aufeinander, positiv und negativ, d. h. sie treten in dieses Verhältniß (der reellen Entgegensetzung) erst im Moment des phlogistischen Processes. Abstrahirt von diesem Processe unterscheiden sie sich voneinander nur durch Gradverhältnisse. So kann man z. B. dem Oxygene der neueren Chemie an sich keine absolute Qualität zuschreiben, obgleich es in der Erscheinung eine Qualität zeigt, die keine andere Materie zeigt. Um dieß deutlicher vorzustellen, lasset uns ein idealisches Extrem der Verbrennlichkeit denken. Verbrennlichkeit aber ist ein Begriff, der überhaupt ein bloßes Verhältniß bezeichnet. Ein Körper verbrennt, wenn er diejenige Materie anzieht, die mit dem Elemente des Lichts allgemein, also auch in unserer Atmosphäre verbunden ist. Stünde nun über dieser Materie eine andere, dem Aether näher verwandte, so würde sie selbst in die Klasse der brennbaren Stoffe herabsinken. Es ist also natürlich, daß diejenige Materie, die selbst auf dem höchsten Grade der Brennbarkeit (in einem gegebenen System von Materie) steht, nicht mehr brennbar, sondern diejenige Materie sey, mit der alle anderen verbrennen.

[1] „in die Sphäre homogener Kräfte zurücktritt". Erste Auflage.

So müssen wir uns nun auch denken, daß eine und dieselbe Materie bei einem bestimmten Grad der Qualität *Licht*, bei einem andern *Wärmematerie* bilde. Wenn wir noch überdieß eine ursprüngliche Einheit aller positiven Principien in der Welt denken, so werden alle einzelnen Materien vermöge dessen, was an ihnen *positiv* ist, dem Licht oder der Wärmematerie verwandt seyn. Auf diese Art können wir uns also das positive Princip phlogistischer Körper als Wärmematerie vorstellen, so daß alle brennbaren Stoffe nichts anders wären als *eine in verschiedenem Grad verdichtete* und in *verschiedenem Grad auflösbare Wärmematerie*. Sonach müßte jedem brennbaren Körper ein besonderer Grad *absoluter Wärme* zugeschrieben werden.

Dieses *absolute Wärmeprincip* des Körpers nun kann durch äußern Einfluß, des Lichts z. B., in verschiedenem Grade *erregt* werden. Je höher der Grad dieses absoluten Wärmeprincips in einem Körper ursprünglich ist, desto erregbarer ist es, und desto stärker stößt es fremde Wärmematerie zurück.

Dieses Gesetz macht es nun möglich, dem Begriff von *Wärmecapacität* (einem bis jetzt gehaltlosen Begriff) reelle Bedeutung zu verschaffen.

3.

Wenn die Temperatur in einem System verschiedener Körper gleich ist, unerachtet die Mengen ihrer specifischen Wärmematerie ungleich sind, so kann der Grund des Gleichgewichts der Temperatur nur darin liegen, daß das absolute Wärmeprincip des einen Körpers ursprünglich energischer ist, und durch geringere Quantitäten mitgetheilter Wärme in gleiche Bewegung gesetzt wird, als das absolute Wärmeprincip des andern.

Wir werden also zwei Gesetze aufstellen, nach welchen die absolute und specifische Wärme der Körper wechselseitig sich bestimmen, nämlich *daß die specifischen Wärmen verschiedener Körper sich umgekehrt verhalten wie ihre absoluten*, und umgekehrt, *daß die absoluten Wärmen sich umgekehrt verhalten wie die specifischen*.

Diese beiden Gesetze lassen uns schon zum voraus einen Blick auf den Zusammenhang der ganzen Natur werfen. Wir sehen hier eine außerordentlich elastische Materie, die zwischen allen Körpern vertheilt ist und ein gemeinschaftliches Medium bildet, durch welches die Veränderung, die in einem Körper vorgeht, dem andern in einer beträchtlichen Entfernung fühlbar wird. Vermöge dieser unsichtbaren Materie stehen alle phlogistischen Körper in dynamischer Gemeinschaft. Diese Materie ist so durchdringend, daß das Innere keines Körpers ihr verschlossen ist. Sie stellt ein Medium vor, das selbst durch die festesten Körper stetig und ununterbrochen hindurchgeht. Diese Materie wird nur durch sich selbst im Gleichgewicht erhalten. Wenn also verschiedene Körper unter einander ein Gleichgewicht der Wärme unterhalten, so kann dieß nicht erklärt werden, ohne in diesen Körpern selbst ein positives Princip anzunehmen, das mit der allgemein verbreiteten Wärmematerie in stetigem und dynamischem Zusammenhang steht.

Wenn die specifische Wärme eines Körpers sich umgekehrt verhält wie seine absolute, so sieht man schon hieraus, daß die specifische Wärme nicht bloß mechanisch (mittelst seiner leeren Zwischenräume), sondern dynamisch vermöge seiner Qualitäten mit dem Körper zusammenhängt.

Der Körper, in dem das ursprüngliche Wärmeprincip erregbarer ist, stößt die fremde Wärme stärker zurück, als ein anderer, in dem jenes Princip weniger rege gemacht wird. Der letztere Körper, sagt man, hat größere Capacität für die Wärme als der erstere. Dieser Ausdruck ist nicht passend, weil er den Körper als absolut-passiv dabei vorstellt. Absolute Passivität aber ist ein Begriff, der gar keiner Construktion fähig ist. Receptivität, Capacität u. s. w. an sich sind sinnlose Begriffe, und haben nur insofern Bedeutung, als man sich darunter nicht eine absolute Negation, sondern nur ein Minus von Activität denkt. Aber auch der Körper, der die größte Wärmecapacität hat, stößt fremde Wärmematerie zurück, nur daß er es mit geringerer Kraft thut, als der Körper von geringerer Capacität, der nicht etwa, wie man gewöhnlich sich vorstellt, der fremden Wärme verschlossen ist, sondern der mit eigenthümlicher Kraft sie zurückstößt,

oder der auf ihn zuströmenden Wärmematerie die erregte Elasticität seines eigenthümlichen Warmeprincips entgegensetzt.

Wir verstehen also unter Wärmecapacität eines Körpers nur das Minus von Zurückstoßungskraft, das er gegen fremde Wärmematerie äußert. Nachdem wir das Wort so bestimmt haben, werden wir es ohne Furcht mißverstanden zu werden fernerhin brauchen.

Wir gehen nun zur Erörterung der oben aufgestellten Gesetze zurück.

Erstens behaupten wir: die specifische Wärme eines Körpers beim Gleichgewicht der Temperatur, oder die Capacität desselben, wenn dieses Gleichgewicht gestört wird, verhalte sich umgekehrt wie seine absolute Wärme, oder wie der Grad der Erregbarkeit seines ursprünglichen Wärmeprincips.

Der Begriff der Wärmecapacität ist eine Klippe, woran die atomistische Physik scheitern muß, die dürftigen Erklärungen, die sie von der specifischen Wärme u. s. w. zu geben genöthigt ist, sind die nächsten Vorboten ihres Untergangs. Crawford, der zuerst deutlicher als alle andern den Satz erwies, daß es eine specifische Wärme der Körper gebe, und so viele andere scharfsinnige Männer, die ihm hierin nachfolgten, haben durch diesen Satz allein zur Vorbereitung einer dynamischen Naturwissenschaft mehr gethan als sie selbst ahnen oder beabsichtigen konnten.

Man sieht, daß die Körper von geringerer Capacität, indem sie die Wärmematerie zurückstoßen, sie gegen Körper von größerer Capacität treiben, und daß so endlich ein Gleichgewicht entstehen muß, weil die specifische Wärme in einem System von Körpern sich im umgekehrten Verhältniß ihrer Zurückstoßungskraft an sie vertheilt, nicht als ob die Körper von großer Capacität keine Zurückstoßungskraft äußerten, sondern, weil diese Zurückstoßungskraft, an sich schon schwächer, durch die Zurückstoßungskraft der Körper von geringerer Capacität überwältigt wird.

Es erhellt hieraus, daß jeder Körper in Bezug auf seine specifische Wärme in einem gezwungenen Zustand ist, worin ihn die Körper, mit denen er in Zusammenhang steht, erhalten, daher er diesen Zustand so bald verläßt, als sich sein Verhältniß zu den andern Körpern ändert.

Zweitens behaupten wir, daß hinwiederum die absolute Wärme eines Körpers beim Gleichgewicht der Temperatur sich umgekehrt verhalte wie seine specifische, und bei gestörtem Gleichgewicht umgekehrt wie seine Capacität.

Wir setzen voraus, daß phlogistisiren und desoxygeniren Wechselbegriffe sind, wovon der eine gerade so viel als der andere bedeutet, so wie umgekehrt oxygeniren und dephlogistisiren eins und dasselbe ist. Nun ist der Grad der absoluten Wärme eines Körpers gleich dem Grade seiner phlogistischen Beschaffenheit. Also werden wir das oben aufgestellte Gesetz auch so ausdrücken können: Die specifische Wärme eines Körpers beim Gleichgewicht der Temperatur steht im geraden Verhältniß mit dem Grad seiner Oxydation, und im umgekehrten mit dem Grad seiner Desoxydation.

Ich setze hierbei immer voraus, daß man die Terminologie der Chemie verstehe. Wir haben dieses Gesetz ganz und gar a priori gefunden; der Leser wird zu unserer Art zu philosophiren Zutrauen fassen, wenn er sieht, daß dieses so gefundene Gesetz mit der Erfahrung vollkommen übereinstimmt.

Die allgemeine Folge des Verbrennens (d. h. der Oxydation) ist die vergrößerte Wärmecapacität des Körpers oder, was dasselbe ist, die verminderte Zurückstoßung, welche der Körper in diesem Zustande gegen fremde Wärmematerie beweist.

Nach Crawford (in seiner Schrift on animal heat, 2te Ausg. S. 287) ist die Wärmecapacität des Eisens $^1/_8$, des Eisenkalks $^1/_6$; die des Kupfers $^1/_{11}$, des Kupferkalks $^1/_4$; die des Bleis $^1/_{25}$, des Bleikalks $^1/_{15}$; die des Zinns $^1/_{14}$, des Zinnkalks $^1/_{10}$. Man bemerke, daß die Versuche hierüber mit der möglichsten Genauigkeit angestellt wurden.

4.

Dieses Gesetz: daß mit der Oxydation die Zurückstoßungskraft des Körpers gegen die Wärme vermindert wird, öffnet uns den Weg zu einer vollständigen Construktion des Verbrennens als einer chemischen Erscheinung.

Jedem Verbrennen geht eine Erhöhung der Temperatur vorher. Durch diese wird die Zurückstoßungskraft des Körpers erregt, und somit seine Capacität vermindert. Denn was heißt einen Körper erwärmen? Nichts anders als sein ursprüngliches Wärmeprincip bis zu dem Grade erregen, daß es die fremde gegen den Körper strömende Wärmematerie zurückwirft. Indem der Körper dieß thut, fühlen wir uns durch ihn erwärmt; er treibt die Wärme gegen Körper von größerer Capacität, z. B. das Thermometer (das also nicht die Wärmequantität anzeigt, die ein Körper enthält, sondern die, welche er zurückstößt).

Nun muß es aber in jedem Körper ein Maximum jener Zurückstoßung geben. Diese Grenze der Erregbarkeit oder dieses Minus von Zurückstoßungskraft ist das negative Princip, das bei jedem Proceß des Verbrennens dem positiven Princip (außer dem Körper) gegenübersteht. Denn sobald die Zurückstoßungskraft des Körpers bis zum höchsten Grade erregt ist, und das Gleichgewicht der Kräfte im Körper schlechthin gestört wird, eilt die Natur es wiederherzustellen, was nicht anders geschehen kann als dadurch, daß die Zurückstoßungskraft des Körpers bis zu einem (relativen) Minimum vermindert, oder daß seine Capacität zu einem (relativen) Maximum vermehrt wird. Dieß geschieht durch das Verbrennen. Die Capacität des Körpers wird vermehrt, und: der Körper durchdringt sich mit dem Oxygene, sagt gerade dasselbe. Vergrößerung der Capacität und Verbrennen des Körpers ist ein und dasselbe Phänomen.

Man sieht hieraus, daß den neueren Vertheidigern des Phlogiston eine bei weitem philosophischere Idee vorschwebte, als man ihnen insgemein zutraut: diese, daß der Körper sich beim Verbrennen nicht absolut passiv verhalten könne, und daß bei jedem phlogistischen Proceß eine Wechselwirkung stattfinden müsse.

In der That ist auch die Anziehung, welche der Körper gegen das Oxygene beweist, nichts anderes als ein Maximum von Zurückstoßungskraft gegen die Wärme, das der Körper erreicht hat. Ein Körper, der durch kein Mittel bis zu diesem Maximum gebracht werden könnte, wäre schlechterdings unverbrennlich. Was also alle verbrennlichen Körper gemein haben, ist eine gewisse Grenze der phlogistischen Erregbarkeit. Man kann diese Eigenschaft der Körper, nur bis zu einem gewissen Grade erregbar zu seyn, ihr Phlogiston, oder auch ihr negatives Wärmeprincip nennen. Ein solches negatives Princip ist nothwendig, um das Phänomen des Verbrennens zu construiren. Ich brauche nicht zu erinnern, wie weit entfernt diese Theorie von dem unphilosophischen Gedanken ist, die Ursache der Verbrennlichkeit in einem besonderen Bestandtheil der phlogistischen Körper zu suchen.

Wenn nun oxydirte Körper eine größere Wärmecapacität beweisen, so geschieht dieß nicht etwa, als ob sie in diesem Zustande eine positive Anziehung gegen die Wärmematerie bewiesen. Ich habe schon oben bemerkt, daß die Körper von größerer Zurückstoßungskraft die Wärmematerie gegen Körper von minderer Zurückstoßungskraft treiben. Die Wärmematerie kann daher Körpern, die vom Oxygene durchdrungen sind, nur adhäriren, sie kann (ohne Mitwirkung eines dritten Körpers, der jenen Körpern das Oxygene entzieht) nicht chemisch wirken, ihr Wärmeprincip (das gleichsam neutralisirt ist) nicht erregen, also auch nicht zurückgestoßen werden. Sie adhärirt also solchen Körpern nicht durch wirkliche Verwandtschaft, sondern nur, weil sie von ihnen nicht zurückgestoßen und von andern (phlogistischen) Körpern gegen sie getrieben wird.

5.

Zuletzt lasset uns aus den bisherigen Principien Gesetze herleiten, nach welchen die verschiedene Wärmeleitungskraft der Körper bestimmt werden kann.

Wärmeleiter sind mir solche Körper, deren eignes Wärmeprincip, durch Wirkung der Wärmematerie erregt, diese forttreibt und zurückstößt. Nichtleiter der Wärme, an

welchen sich die Wärmematerie nur durch ihre eigne Elasticität fortbewegt (mit andern Worten: solche, die sich gegen die Wärme neutral verhalten).

Ich wünsche, daß meine Leser sich wegen des Folgenden die Bedeutung merken, die ich diesen Worten gebe. Denn es gehört nur geringe Belesenheit dazu, um zu wissen, daß sie von verschiedenen Schriftstellern in ganz verschiedenem Sinne gebraucht werden. Wenn man z. B. die Leitungskraft der Körper nach der Schnelligkeit schätzt, mit der sie einen erwärmten Körper erkälten, so ist z. B. das Wasser ein weit besserer Wärmeleiter als das Queckſilber. Ich verbinde aber mit jenem Worte einen ganz andern Sinn. Das Wasser ist mir kein Wärmeleiter, denn es verhält sich gegen die Wärme ganz neutral, stößt sie nicht fort, wie das Queckſilber, und hat insofern größere Capacität. Nach jenen Schriftstellern ist die Leitungskraft der Körper gleich ihrer Capacität, meinem Begriff nach verhält sie sich umgekehrt wie ihre Capacität.

So sind alle durchsichtige, d. h. solche Körper, durch welche das Licht fortgepflanzt wird, Nichtleiter der Wärme, entweder weil sie gar kein phlogistisch-erregbares Princip enthalten, oder weil wenigstens dieses Princip in ihnen neutralisirt ist. Die Capacität des Wassers verhält sich zu der des Queckſilbers, wie 28 : 1. Daß das inflammable Princip des Wassers durch Oxygene neutralisirt ist, sieht man daraus, daß es die Natur des Lichts nicht verändert. Auf Nichtleiter also wird die Wärme nur quantitativ wirken, sie wird bloß ausdehnen oder den Zustand der Körper verändern, ohne eine Qualität zu geben oder zu nehmen. Aller Analogie nach verbindet sich die Wärme, die das Eis in Wasser verwandelt, mit dem letztern nicht als absolute, sondern nur als specifische Wärme. Doch scheint die Wärme, welche dem Eis Flüssigkeit gibt, das Verhältniß seiner beiden Bestandtheile zu ändern. Wasser bricht das Licht stärker als Eis. Man weiß, in welchem Zusammenhang die Stärke der Brechung mit der Inflammabilität steht. - Die Wärme, die sich mit dem schmelzenden Eis verbindet, kann nicht auf das Thermometer wirken, sie ist wie verschwunden

(daher Dr. Blacks latente Wärme). Die Ursache ist, daß das Schmelzen des Eises selbst Ausdruck der unterliegenden Zurückstoßungskraft gegen die Wärme ist[1], und daß es also so lange Wärme aufnimmt, bis durch diese Wärme selbst seine Zurückstoßungskraft erst erregt wird. Es ist also unmöglich, daß es mit dieser Wärme auf andere Körper, etwa aufs Thermometer, wirke. Erst[2] durch mitgetheilte Wärme kann es allmählich erhitzt, d. h. dahin gebracht werden, daß es aufs Thermometer wirkt. Wird der Wärmestrom so verstärkt, daß er die Zurückstoßungskraft des Wassers aufs neue überwältigt, so dringt er in das Wasser ein, verbreitet es zu Dampf, und ändert so seinen Zustand abermals ohne ihm eine Qualität zu geben oder zu nehmen.

Die Wärme kann also weder mit dem Wasser noch mit dem Wasserdampf chemisch vereinigt seyn; denn Festigkeit, Flüssigkeit, Dampfgestalt des Wassers sind bloß relative Zustände (keine Veränderungen seiner Qualitäten), Zustände, die man noch überdieß als gezwungen ansehen kann; denn wäre das Wasser nicht in einer Temperatur, in welcher ihm andere Körper von minderer Capacität eine beträchtliche Wärme zutreiben, so wär' es Eis, und läge nicht die Atmosphäre auf ihm, so wär' es Dampf. Daß die Wärme, welche dem Eis mitgetheilt wird, nicht als Wärme auf andere Körper wirkt, kommt nicht daher, daß es vom Eis chemisch gebunden, sondern daher, daß das Eis in diesem Zustand unfähig ist, der Zurückstoßungskraft, welche andere Körper gegen die Wärme äußern, das Gleichgewicht zu halten, oder sie gar zu überwältigen.

Hier sehen wir also, daß das Wort Capacität zweierlei bedeuten kann, die Capacität des Volumens und die Capacität der Grundstoffe, oder kürzer: quantitative und qualitative Capacität. Nach der atomistischen Philosophie ist freilich alle Capacität nur quantitativ. Es ist zu bedauern, daß bei der Undeutlichkeit der Begriffe, welche so lange Zeit über diese Gegenstände geherrscht haben, keiner der großen Physiker, denen wir die wichtigsten Entdeckungen über

[1] „daß das Eis keine Zurückstoßungskraft gegen die Wärmematerie beweist". Aufl. 1.
[2] „Erst nachdem es ganz flüssig geworden, ist seine Zurückstoßungskraft erregt" Aufl. 1.

die Natur der Wärme verdanken, den eigentlichen Unterschied der specifischen und der quantitativen Capacität scharf genug gesehen und bestimmt hat, wodurch in ihren Angaben große Verwirrung entstanden ist. Gleichwohl zeigt sich dieser Unterschied sehr deutlich. Auf jeden Körper, welches chemische Verhältniß er auch gegen die Wärmematerie zeige, wirkt die Wärme quantitativ, d. h. durch Vergrößerung seines Volums, Veränderung seines Zustandes. Dieß ist gleichsam die allgemeine Wirkungsart der Wärme; bei Körpern aber, die gegen die Wärme ein besonderes Verhältniß zeigen, ist diese Veränderung des Volums nur die äußere Erscheinung gleichsam der Veränderung, welche die Wärme durch besondere Wirkungsart im Innern des Körpers bewirkt.

Dieß erhellt daraus, daß diese Veränderung des Volums der Körper durch die Wärme nicht immer im Verhältniß ihrer Dichtigkeit, wie man sonst erwarten müßte, sondern in einem gewissen Verhältniß mit ihrer specifischen Capacität geschieht. Man muß hier auf zweierlei Rücksicht nehmen. Wenn man die Wärme, welche zu den Versuchen über die Ausdehnbarkeit der Körper angewandt wird, dem Grade nach als gleich annimmt, so muß man nicht nur auf das Volum, zu dem sie ausgedehnt werden, sondern auch auf die Zeit, innerhalb welcher es geschieht, Rücksicht nehmen.

Zieht man nun

1) das Volum in Betrachtung, so scheint es allerdings, daß Körper durch dieselbe Wärme im umgekehrten Verhältniß ihrer Dichtigkeit ausgedehnt werden. So wird brennbare Luft durch dieselbe Wärme mehr ausgedehnt als gemeine Luft, gemeine Luft mehr als Weingeist, Weingeist mehr als Wasser, Wasser mehr als Queckfilber. Dieß ist ganz so, wie man es zum voraus erwarten mußte.

Nimmt man nun aber

2) auf die Zeit Rücksicht, in welcher diese Ausdehnung erfolgt, so daß man außer der Wärme auch den Grad der Ausdehnung als gleich annimmt, so zeigt sich dabei ein ganz anderes Verhältniß. Queckfilber, weit dichter als Wasser, braucht weniger Zeit, auf einen

bestimmten Grad ausgedehnt zu werden, als Wasser, dieses wieder mehr Zeit als Weingeist, der weniger dicht ist als das Wasser.

Lavoisier, nachdem er über die Ausdehnbarkeit flüssiger Körper durch die Hitze eine Reihe mühsamer Versuche angestellt hatte, wurde durch dieses besondere Verhältniß des Volums, zu welchem, und der Zeit, in welcher Flüssigkeiten ausgedehnt werden, so befremdet, daß er es nicht wagte, irgend eine Theorie aus seinen Versuchen herzuleiten. Nach den Grundsätzen, welche wir bisher über die Wirkungsart der Wärme aufgestellt haben, kann uns ein solches besonderes Verhältniß nicht unerwartet seyn.

Daß Körper von ursprünglich-höherer Elasticität (von geringerer Dichtigkeit) durch gleiche Wärme stärker ausgedehnt, d. h. elastischer werden als solche, die ursprünglich weniger elastisch sind, kann uns nicht befremden. Wenn also die Wärme zu verschiedenen Körpern ein verschiedenes, specifisches oder qualitatives Verhältniß hat, so kann sich diese Verschiedenheit, die Wärme, und das Volum der Ausdehnung als gleich gesetzt, in der That durch nichts als die Verschiedenheit der Zeiten, in welcher gleiche Wärmequantitäten gleiche Wirkungen hervorbringen, offenbaren.

Das besondere, specifische Verhältniß der Wärme zu verschiedenen Körpern hängt nun ganz und gar von dem Grade der Erregbarkeit des ursprünglichen Wärmeprincips dieser Körper ab. Es ist natürlich, daß Körper, in welchen das ursprüngliche Wärmeprincip erregbarer ist, wenn sie mit andern Körpern, in welchen dasselbe minder erregbar ist, durch gleiche Wärme zu gleichem Volum ausgedehnt werden, dieses Volum in kürzerer Zeit annehmen müssen. So ist das Queckſilber zwar dichter, aber zugleich ursprünglich-phlogistischer, als das Wasser, es wird also durch gleiche Wärme in kürzerer Zeit zu einem gleichen Volum mit dem Wasser ausgedehnt werden. Ebenso ist der Weingeist zwar weniger dicht, dagegen aber ursprünglich erregbarer durch Wärme, als das Wasser; kein Wunder, daß die Zeit, in der er durch gleiche Wärme zu gleichem Volum mit dem Wasser ausgedehnt wird, gar nicht das Verhältniß seiner Dichtigkeit beobachtet.

6.

Ich glaube, daß nach so vielfachen Beweisen kein Zweifel übrig bleiben kann, daß nicht in jedem phlogistischen Körper ein ursprüngliches Princip liege, das, durch fremde Wärme in verschiedenem Grade erregbar, eigentlich dasjenige ist, was die Wärme in verschiedenem Grade zurückstößt. Es ist ohnehin allen gesunden Principien zuwider, einen Körper bei irgend einer Veränderung, die er erleidet, als lediglich passiv anzunehmen. Wie ein Körper die Wärme mit eigenthümlicher Kraft zurückstoßen kann, begreife ich nicht, wenn nicht diese Kraft selbst durch Wärme erregbar ist. Und da in der ganzen Natur jene elastische Materie, die wir Wärmestoff nennen, nur durch sich selbst im Gleichgewicht erhalten, nur durch sich selbst beschränkt werden kann, so begreife ich wiederum nicht, wie ein Körper mit so großer Kraft auf die Wärmematerie zurückwirkt, wenn nicht in ihm selbst ein Princip liegt, das, der Wärmematerie ursprünglich verwandt, allein fähig ist sie in ihrer Bewegung aufzuhalten, oder ihr eine Bewegung in entgegengesetzter Richtung einzudrücken.

Wenn die Wärme im Körper selbst ein ursprüngliches Princip erregt, d. h. wenn sie chemisch, dynamisch auf ihn wirkt, so wird dadurch ein Bestreben zur Zersetzung in ihm hervorgebracht werden. Ist die Materie zusammengesetzt aus homogenem, nur specifisch verschiedenem phlogistischem Stoff, so wird die Zersetzung durch bloße Wärme bewirkt werden können, weil die verschiedenen Bestandtheile eine verschiedene Erregbarkeit durch Wärme, und also auch einen verschiedenen Grad der Volatilität haben. So sind Oele als Produkte aus Wasser- und Kohlenstoff, so Pflanzen und überhaupt alle Zusammensetzungen phlogistischer Stoffe durch bloße Wärme zersetzbar.

Ganz anders ist es mit Körpern, die aus heterogenem Stoffe bestehen. Ist ein Körper in oxydirtem Zustande, so kann die Wärmematerie für sich wohl eine Veränderung der quantitativen, nicht aber der qualitativen Capacität bewirken. So wird Wasser durch Wärme ins Unendliche ausdehnbar, nicht aber zersetzbar seyn, wofern nicht die Wahlanziehung einer dritten Materie hinzukommt. (Ein

Satz, der gegen manche meteorologische Vorstellungsarten sehr beweisend ist). Das Vehikel der Wärmematerie im Wasser ist nur das Hydrogene, das Oxygene kann davon nicht afficirt werden. Die Wärmematerie wird sich des Hydrogenes bemächtigen und es in den Zustand der Zersetzbarkeit bringen. Aber nur erst, wenn eine dritte Materie hinzukommt, welche das Oxygene aus der Verbindung mit dem Hydrogene reißt, wird das letztere dem Impuls der Wärmematerie folgen. Das Wasser wird reducirt (desoxydirt), es entsteht entzündliche Luft (gaz hydrogène); diese wird eine weit geringere qualitative, aber eine größere quantitative Capacität haben als das Wasser, mit andern Worten, indem das Wasser das Oxygene verliert, wird seine Zurückstoßungskraft gegen die Wärmematerie vergrößert, unerachtet es dem Volum nach jetzt weit mehr Wärmematerie aufnehmen kann. Das gerade Gegentheil geschieht, wenn der Körper phlogistisch ist und mit der atmosphärischen Luft in Berührung steht; denn nun wird jede Erhöhung der Temperatur die qualitative Capacität des Körpers bis zu einem Maximum vermindern, bei welchem er das Oxygene anzieht.

Man bemerke, wie überall Wärme- und Sauerstoff sich entgegengesetzt sind und in jedem Phänomen einander ablösen, wenn ich so sagen darf. In dem Grade, in welchem der Körper erwärmt ist, d. h. die Wärmematerie zurückstößt, zieht er das Oxygene an. Das Maximum der Zurückstoßung des einen ist das Maximum der Anziehung des andern. Sobald dieses Maximum erreicht ist, ändert sich die Scene. Denn sobald das Oxygene an den Körper tritt, wird die qualitative Capacität des Körpers vermehrt, d. h. mit andern Worten, sobald der Körper das Maximum der Anziehung gegen das Oxygene erreicht hat, erreicht er zugleich das Minimum der Zurückstoßung gegen den Wärmestoff, dessen er fähig ist. Man sieht, daß diese Vorstellungsart auf weit philosophischere Begriffe führt, als die Vorstellungsart der Antiphlogistiker, die aus der Chemie in der That allen Dualismus verbannen.

7.

Jetzt sehen wir uns auch in Stand gesetzt den verschiedenen Grad

der Brennbarkeit verschiedener Körper zu erklären. Zu erklären sage ich; denn daß man sagt, die Körper haben größere oder geringere Verwandtschaft zum Oxygene, heißt die Sache nicht erklären. Denn davon nichts zu sagen, daß das Wort Verwandtschaft überhaupt nichts erklärt, — so ist ja eben diese verschiedene Verwandtschaft der Körper zum Oxygene dasjenige, was man erklärt haben will.

Wenn sich der verbrennende Körper beim Proceß wirklich so passiv verhielte, als manche einseitige Antiphlogistiker glauben, so ließe sich gar kein Grund angeben, warum nicht alle Körper bei gleicher Temperatur und alle mit derselben Leichtigkeit verbrennen. Es muß als Grundsatz angenommen werden, daß der Körper nur dann mit dem Oxygene sich verbindet, wenn seine Zurückstoßungskraft gegen die Wärme ihr Maximum erreicht hat (oder: wenn sein ursprüngliches Wärmeprincip bis zum höchsten Grade erregt ist). Denn sobald seine Zurückstoßungskraft der fremden Wärmematerie nicht mehr das Gleichgewicht hält, muß seine Capacität vermehrt werden, oder, was dasselbe ist, er muß sich mit dem Oxygene verbinden.

Die verbrennlichsten Körper also sind diejenigen, deren Zurückstoßungskraft am ehesten überwältigt ist, oder deren ursprüngliches Wärmeprincip am ehesten das Maximum der Erregung erreicht. In einigen Körpern ist die ursprüngliche Zurückstoßungskraft so gering, daß sie bei der niedrigsten Temperatur schon sich mit dem Oxygene verbinden, oder, was dasselbe ist, eine größere Capacität annehmen. Es wird auch umgekehrt gelten, nämlich daß diejenigen Körper durch Wärme am stärksten erregbar sind, welche am schwersten verbrennen (wie die Metalle).

Auf das Thermometer kann nur diejenige Wärme wirken, welche vom Körper zurückgestoßen wird. Der Grad also, in welchem ein Körper durch eine bestimmte Quantität Wärmematerie erwärmt wird, ist gleich dem Grad seiner Zurückstoßungskraft gegen die Wärme, oder gleich seiner Erregbarkeit durch Wärme. Es werden also durch gleiche Quantitäten Wärme von allen Körpern diejenigen am stärksten erwärmt, welche am schwersten verbrennen.

Auch folgt aus dem Vorhergehenden das Gesetz: daß ein Körper von doppelter Erregbarkeit durch einfache Erhöhung der Temperatur in gleichem Grad erhitzt wird, als durch doppelte Erhöhung der Temperatur ein Körper von einfacher Erregbarkeit, oder: daß die einfache Erhöhung der Temperatur bei doppelter Erregbarkeit des Körpers (in Bezug auf das Thermometer) der doppelten Erhöhung der Temperatur bei einfacher Erregbarkeit des Körpers gleich gilt. Man setze die Erregbarkeit des Wassers = 1, die des Leinöls = 2, so wird das Wasser durch die doppelte Quantität mitgetheilter Wärme nicht stärker erhitzt, als das Leinöl durch die einfache, oder, wenn man die Wärmequantität, welche beiden mitgetheilt wird, als gleich annimmt, wird sich der Grad ihrer Erwärmung verhalten wie ihre Erregbarkeit = 1 : 2.

Wenn Wärmeleiter solche Körper sind, welche durch eigenthümliche Zurückstoßungskraft die Wärmematerie fortbewegen, so wird auch die Leitungsfähigkeit der Körper sich verhalten wie ihre Erregbarkeit, und umgekehrt wie ihre Capacität. (Es brauchen einige Schriftsteller das Wort Capacität als gleichbedeutend mit dem Wort Leitungsfähigkeit. Es ist aber widersinnig zu sagen, daß ein Körper um so größere Leitungsfähigkeit habe, je mehr er Wärme aufzunehmen, d. h. zurückzuhalten, fähig sey). Mit diesem Gesetz stimmt die Erfahrung vollkommen überein. Wärmeleiter sind nur phlogistische Körper, weil diese allein durch Wärme erregbar sind. Unter den phlogistischen Körpern werden diejenigen die besten Wärmeleiter seyn, die im höchsten Grade erregbar sind, d. h. nach dem Obigen, die am schwersten verbrennen, die Metalle, und unter diesen z. B. das Silber u. s. w. Die schlechtesten Wärmeleiter diejenigen, die durch Wärme am wenigsten erregbar sind, d. h. die leicht verbrennlichen Körper, wie Wolle, Stroh, Federn u. s. w. Doch hat wahrscheinlich auf die Leitungskraft dieser Körper noch ein anderes Verhältniß Einfluß, wovon nachher. Ich bemerke nur noch, daß die Entdeckung des Grafen Rumford, daß diese Materien Nichtleiter sind für geringere, Leiter aber für größere

Grade von Wärme, ein neuer Beweis ist, daß die Leitungskraft der Körper von dem Grad ihrer Erregung abhängig ist.

Nichtleiter der Wärme sind alle dephlogistisirten oder oxydirten Körper, wie Metallkalke. In allen diesen Körpern ist nur geringe Zurückstoßungskraft gegen die Wärme erregbar.

Vollkommene Nichtleiter der Wärme sind das Wasser und die Luft, versteht sich die reine Luft (denn kohlengesäuertes oder entzündliches Gas sind allerdings Wärmeleiter. Die eingeschlossene Luft eines Orts, in welchem viele Menschen sich befinden, wird zuletzt glühend heiß).

Es ist eine merkwürdige Entdeckung des Grafen Rumford, die er in seinen Experiments upon heat in den Philos. Transact. Vol. LXXXII, P. I. zuerst mitgetheilt und durch sinnreiche Versuche außer Zweifel gesetzt hat, daß die gemeine Luft für die Wärme undurchdringlich sey, daß zwar jedes einzelne Lufttheilchen Wärme aufnehmen und durch Bewegung andern mittheilen könne, daß aber die Luft in Ruhe, d. h. ohne daß ihre Theilchen eine relative Bewegung haben, die Wärmematerie nicht fortpflanze. Dieß heißt nun gerade nicht mehr und nicht weniger, als daß die Luft keine eigenthümliche Zurückstoßungskraft gegen die Wärme äußere, sondern sie nur fortpflanze, insofern sie selbst durch eine äußere Ursache in Bewegung gesetzt wird. Ich wüßte nichts, wodurch ich die oben gegebene Definition eines Wärmeleiters und Nichtleiters besser erläutern könnte.

Ich habe so eben bemerkt, daß die Leitungskraft mancher leichtverbrennlichen Körper, wie der Wolle, der Federn u. s. w., geringer sey, als man sie, ihrer schwächern Erregbarkeit unerachtet, doch erwarten sollte. Das Räthsel löst sich durch eine andere Beobachtung des Grafen Rumford. Er hat gefunden, daß die geringere Leitungskraft der Materien, die wir zur Bedeckung und Bekleidung anwenden, nicht sowohl von der Feinheit oder der besondern Disposition ihres Gewebes, als von einem gewissen Grad der Anziehung, den diese Materien gegen die umgebende Luft beweisen, abhängig sey. Vermöge dieser Anziehung hält eine solche Materie die Luft mit mehr oder weniger Hartnäckigkeit zurück, selbst dann, wann sie durch eine momentane

Ausdehnung aerostatisch leichter wird als die umgebende Luft, und also sich erheben und die Wärme, von der sie ausgedehnt wurde, mit sich wegführen sollte. (Man begreift daraus, warum oft bei gemäßigter Temperatur der Luft ein Wind weit mehr erkältet, als die ruhige, aber äußerst kalte Luft).

Am deutlichsten sieht man diese Eigenschaft leichtverbrennlicher Körper, die Luft um sich her zu sammeln, an dem sogenannten Hexenmehl (semen lycopodii). Man weiß, daß dieses Mehl beinahe keine Nässe annimmt; es schwimmt nicht nur auf dem Wasser, sondern es schützt auch, auf dessen Oberfläche ausgebreitet, die Hand, die man ins Wasser taucht, vor aller Feuchtigkeit; den Grund davon muß man in der Luftschichte suchen, die jedes einzelne Körnchen dieses Staubes umgibt; denn, wenn man ein Glas voll dieses Staubes auf den Boden eines mit Wasser angefüllten Gefäßes unter den Recipienten der Luftpumpe bringt, füllt im Augenblick, da man den Druck der Atmosphäre wiederherstellt, das Wasser in dem Glas alle Zwischenräume des Staubs aus, und macht ihn naß wie jede andere Materie; trocknet man ihn nachher, so nimmt er wieder seine Luftbedeckung an, und mit dieser auch wieder die charakteristische Eigenschaft, der Nässe zu widerstehen. (Man sehe eine Anmerkung des Herrn Pictet zu dem Auszug aus des Grafen Rumford Abhandlung in der Bibliothèque britannique, redigée à Genève par une société de gens de lettres T. I, p. 27).

Vorausgesetzt auch, daß die leichtverbrennlichen Substanzen, deren wir uns zum Schutz gegen die Kälte bedienen, die vollkommensten Nichtleiter der Wärme wären (was man doch aller Analogie nach nicht annehmen kann), so ist doch die wirkliche Solidität dieser Substanzen in Vergleichung der Zwischenräume, die sie leer lassen, so gering, daß sie, wenn sie nicht auf die Luft selbst einen Einfluß hätten, wodurch die freie Bewegung derselben in jenen Zwischenräumen und auf ihrer Oberfläche verhindert wird, unmöglich die Wärme so zurückhalten könnten, wie sie es wirklich thun. Wenn es nun erwiesen ist, daß die Luft nicht durch eine eigenthümliche Zurückstoßungskraft auch in der Ruhe, sondern nur insofern sie selbst bewegt wird, die Wärme fortpflanzt, und

wenn es ferner erweisbar ist, daß jene Substanzen durch die Anziehung, welche sie gegen die umgebende Luft beweisen, eine relative Bewegung der letztern verhindern, so wird man die geringe Leitungskraft jener Materien nicht allein von ihrer schwächern Erregbarkeit, sondern noch vorzüglich von dem Schirm, den die Luft um sie her bildet, ableiten müssen: das Letztere aber läßt sich leicht erweisen. Es gewährt einen schönen Anblick, wenn man feines Pelzhaar unter Wasser getaucht unter den Recipienten einer Luftpumpe bringt. Jedes einzelne Haar zeigt in dem Verhältniß, als die Luft verdünnt wird, seiner ganzen Länge nach eine unzählige Menge Luftblasen nacheinander, die ebenso vielen mikroskopischen Perlen gleichen.

Ich füge eine Bemerkung hinzu, wodurch, wie ich glaube, die Sache noch mehr erläutert wird. Man sieht leicht ein, daß die Natur, wenn sie den Thieren zu ihrer Bedeckung Substanzen gegeben hätte, die vollkommene Wärmeleiter sind, sehr grausam gehandelt hätte. Aber man bemerkt nicht so leicht, daß es ebenso grausam gewesen wäre, ihnen vollkommene Nichtleiter, oder Substanzen von großer Capacität, zur Bedeckung zu geben. Die Natur mußte die Thiere mit einer Bedeckung von geringer Capacität umgeben, denn eine Bedeckung von großer Capacität hätte ihnen alle eigenthümliche Wärme geraubt und nicht Zurückstoßungskraft genug gehabt, um die vom Körper ausströmende Wärme gegen ihn zurückzutreiben. Denn der Körper kann durch natürliche oder künstliche Bedeckung nur insofern erwärmt werden, als diese der vom Körper ausströmenden Wärme das Gleichgewicht zu halten im Stande ist. Allein hinwiederum hätten Substanzen von geringer Capacität als Wärmeleiter die Wärme nicht nur gegen den Körper zurück, sondern auch vom Körper hinweg getrieben, wenn die Natur nicht in einem umgebenden Medium das Mittel gefunden hätte, die Fortpflanzung der Wärme in dieser Richtung zu verhindern. Diesen Zweck hat sie dadurch erreicht, daß sie die Thiere in ein Medium versetzte, das nicht nur ein vollkommener Nichtleiter ist, sondern auch von den leichtverbrennlichen Substanzen, aus denen die thierischen Bedeckungen bestehen, auf besondere Art angezogen und so modificirt wird, daß

es alle Fortpflanzung der Wärme in der entgegengesetzten Richtung des Körpers beinahe unmöglich macht.

Der Pelz z. B., mit dem vorzüglich die Thiere der kälteren Klimate versehen sind, beweist gegen die umgebende Luft eine Anziehung, die stark genug ist, der specifischen Leichtigkeit dieser durch die eigne Wärme des Thiers ausgedehnten Lufttheilchen das Gleichgewicht zu halten, und so zu verhindern, daß sie die eigne Wärme des Thiers nicht fortführen. Diese Bedeckung, welche die Luft um sie bildet, ist eigentlich die Beschirmung, welche das Thier vor dem Einfluß der äußeren Kälte schützt, oder, eigentlicher zu sagen, ihm seine innere Wärme erhält.

„Man sieht daraus", sagt der Graf Rumford, „warum das längste, feinste und gedrängteste Pelzwerk das wärmste ist (und, kann man hinzusetzen, warum Feinheit und Länge dieser thierischen Bedeckungen mit der Kälte der Himmelsstriche zunimmt); man sieht, wie der Pelz des Bibers, der Fischotter und anderer vierfüßiger Thiere, welche im Wasser leben, wie die Federn der Wasservögel, unerachtet der großen Kälte und der Leitungsfähigkeit (Capacität) des Mittels, in dem sie leben, die Wärme dieser Thiere im Winter erhalten können; die Verwandtschaft der Luft mit ihrer Bedeckung ist so groß, daß sie durch das Wasser nicht verdrängt wird, sondern hartnäckig ihren Platz behauptet, und zu gleicher Zeit das Thier vor der Nässe und der Erkältung bewahrt".

Ich habe mit Absicht länger bei diesen Betrachtungen verweilt, weil sie mir der offenbarste Beweis von der Richtigkeit des Begriffs zu seyn scheinen, den ich oben von der Leitungsfähigkeit der Körper aufgestellt habe. Der Graf Rumford hat es unterlassen, den Grund anzugeben, warum die (gemeine) Luft für die Wärme undurchdringlich ist, oder warum sie die Wärme nicht durch eigenthümliche Bewegung fortpflanzt. Wenn die oben aufgestellten Grundsätze richtig sind, so ist dieser Grund nicht schwer zu finden.

Die gemeine Luft ist von dem Oxygenegas durchdrungen. Dieses ist nach den obigen Principien durch Wärme nicht erregbar, oder es beweist keine eigenthümliche Zurückstoßungskraft gegen die Wärmematerie.

Der evidenteste Beweis davon ist, daß die Körper, sobald sie sich mit dem Oxygene verbinden, eine weit größere Capacität annehmen.

Ich fasse um so eher Zutrauen zu dieser Erklärung, da derselbe Graf Rumford durch neuere Versuche überzeugt worden ist, daß das Wasser gerade so wie die atmosphärische Luft fremde Wärme nicht durch eine eigenthümliche Propulsionskraft, sondern nur durch relative Bewegung seiner einzelnen Theilchen fortpflanzt. Er hat die Natur gleichsam über der That belauscht, indem er Mittel fand, die entgegengesetzten Ströme im erhitzten Wasser zu beobachten, wodurch sich die Wärme allmählich in der ganzen Masse verbreitet. Er hat bemerkt, daß, was die Verbreitung der Wärme durch die Luft erschwert, z. B. Federn, auch die Verbreitung der Wärme durchs Wasser verhindert. (Man s. die weitläufigere Nachricht hievon in v. Crell's chemischen Annalen 1797, 7. und 8. Heft).

Der Graf Rumford glaubt sich durch diese Entdeckung zu dem allgemeinen Satz berechtigt, „daß alle Arten von Flüssigkeiten dieselbe Eigenschaft haben, Nichtleiter der Wärme zu seyn" (a. a. O. S. 80), ja sogar zu der Vermuthung, „das wahre Wesen der Flüssigkeit möchte wohl darin bestehen, daß die Elemente derselben alle fernere Umtauschung oder Mittheilung der Wärme unmöglich machen" (a. a. O. S. 157). Ich habe aber Grund zu glauben, daß weitere Versuche, die dieser ebenso thätige als sinnreiche Naturforscher ohne allen Zweifel anstellen wird, ihn nöthigen werden, jene Behauptung auf die dephlogistischen oder dephlogistisirten (durch Oxygene neutralisirten) Flüssigkeiten einzuschränken.

Ein Hauptbestandtheil des Wassers ist das Oxygene. Diese Materie ist es, was dem Hydrogene zugleich mit seiner phlogistischen Beschaffenheit auch die Erregbarkeit durch Wärme und mit ihr die Fähigkeit raubt, Wärmematerie durch eigenthümliche Zurückstoßungskräfte fortzupflanzen.

Vielleicht gelingt es uns in der Folge unserer Untersuchungen wahrscheinlich zu machen, daß die Anziehung, welche leichtverbrennliche Substanzen gegen die atmosphärische Luft beweisen, nicht nur die relative

Bewegung der Lufttheilchen verhindert, wie der Graf Rumford behauptet, sondern noch überdieß durch eine besondere Modification die atmosphärische Luft auch der geringen Leitungsfähigkeit beraubt, welche sie noch ihrer Vermischung mit dem Stickgas verdankte.

Die Eigenschaft des Wassers, Nichtleiter der Wärme zu seyn, reizt ebenso zu Betrachtungen über die allgemeine Oekonomie der Natur, als dieselbe Eigenschaft der Luft. Hr. de Luc, als er durch Versuche ein Fluidum finden wollte, das im Verhältniß der Wärmegrade sich ausdehnte, war sehr erstaunt, als er das große Mißverhältniß wahrnahm zwischen der Ausdehnung, welche das Wasser, und der, welche andere Flüssigkeiten durch Wärme erlangen. Wenn man die Ausdehnung, zu welcher das Wasser und das Queckſilber im Uebergang vom Gefrier- zum Siedepunkt gelangen, in 800 gleiche Theile theilt, und die correspondirenden Grade dieser Ausdehnung in beiden vergleicht, so findet man, daß das Queckſilber vom Eispunkt an bis zu dem höchsten Wärmegrad, der beim Anfang der Vegetation an der Oberfläche der Erde herrscht (ungefähr = 10° eines 80theiligen Thermometers) um 100, das Wasser aber nur um 2 jener 800 Theile ausgedehnt wird, daß von diesem Punkt an bis zu dem herrschenden Wärmegrad im Sommer (ungefähr = 25°) das Queckſilber sich um 150, das Wasser nur um 71 jener 800 Theile ausdehnt. Also folgt das Wasser bei seiner Ausdehnung gar nicht dem Verhältniß der Erwärmung, denn die ersten Grade seiner Ausdehnung wenigstens sind in Vergleichung der letztern höchst unbeträchtlich. Hr. de Luc wurde in Bewunderung gesetzt, als er bedachte, daß das Wasser die Flüssigkeit ist, die am meisten auf der Erde verbreitet, in allen Substanzen enthalten, das Vehikel aller vegetabilischen und thierischen Nahrung, in allen Gefäßen, welche dazu dienen, enthalten ist; daß also, wenn das Wasser ein[1] in seinen Ausdehnungen rapides Fluidum wäre, keine Organisation der Erde bestehen könnte.

* * *

Ich denke, daß man es der vorgetragenen Wärmetheorie als Verdienst anrechnen wird, Worten, die bisher nichts als dunkle Qualitäten

[1] „turbulentes". Zusatz der ersten Ausgabe.

ausgedrückt haben, (wie dem Wort Capacität) durch Zurückführung der Wirkung, die sie bezeichnen, auf physikalische Ursachen reale Bedeutung verschafft zu haben. Ich hoffe, daß man diese Theorie nicht durch die bisherigen Theorien bestreiten werde, denn eben das ist der Zweck dieser Theorie, das Schwankende der bisherigen Begriffe aufzudecken. Wer übrigens diese Theorie verwirren will, hat leichte Arbeit, wenn er nur die bisherige Unbestimmtheit des Wortes Capacität und mehrerer anderer gehörig zu benutzen weiß, welches zu verhüten ich doch mein Mögliches gethan habe.

* * *

III.

Allmählich mannichfaltiger und bestimmter entwickelt sich der allgemeine Dualismus der Natur.

1.

Wenn das positive Princip der Bewegung mit dem Licht zu uns strömt, und die negativen Principien der Erde eigen sind, so ist zum voraus zu erwarten, daß das allgemeine Medium, das unsern Erdkörper umgibt, eine ursprüngliche Heterogeneität der Principien andeuten werde.

Die Erfahrung kommt hier freiwillig gleichsam unsern Ideen entgegen [1]. Daß in unserer Luft die entgegengesetzten Principien des Lebens vereinigt seyen, hat die Erfahrung gelehrt, noch ehe die wahren Principien des allgemeinen Dualismus aufgestellt waren. Wie durch einen glücklichen Instinkt ist dieser allgemeine Gegensatz bereits in die Sprache der Chemie und Physik übergegangen, welche unsere atmosphärische Luft aus dem positiven und dem negativen Princip des Lebens — dem belebenden und dem azotischen Stoff zusammensetzt.

2

Daß unsere Atmosphäre ein bloßes Gemenge zweier heterogener Luftarten (der Lebens- und Stickluft) sey, ist ein armsel[ig] Behelf

[1] „Wenn man sieht, wie die Erfahrung freiwillig gleichsam unsern Ideen entgegenkommt, muß man aufhören in seinen Behauptungen furchtsam zu seyn". Erste Auflage.

unserer Unwissenheit. (Vgl. die Ideen zur Philosophie der Natur S. 40 [Oben S. 113]). Daß beide Luftarten beim Verbrennen sich scheiden, ist freilich gewiß; dieß beweist aber nur, daß das eine Princip der atmosphärischen Luft beim Verbrennen aus ihr als eine Luftart abgeschieden wird, nicht aber daß beide Principien ursprünglich als Luftarten vereinigt waren. Wie kommt es wenigstens, daß die azotische Luft nur beim Verbrennen ihrer eigenthümlichen Leichtigkeit folgt (wenn Schwefelfaden von verschiedener Höhe unter der Glocke in gemeiner Luft angezündet werden, erlöschen die niedrigsten zuletzt); warum sondert sich diese Luftart nicht von selbst von der bei weitem schwereren Lebensluft ab und erhebt sich gleich dem entzündlichen Gas in höhere Regionen? — Von den Winden, welche nach Herrn Girtanners Meinung (in den Anfangsgründen der antiphlogistischen Chemie S. 65) diese Mengung beider Luftarten befördern und unterhalten, könnte man eher das Gegentheil erwarten.

Wie kommt es wenigstens, daß die atmosphärische Luft in ganz verschiedenen Gegenden der Erde (die höchsten Berge etwa ausgenommen) sich so gleichförmig bleibt, und auch das Eudiometer hartnäckig und fast zu jeder Zeit dasselbe Verhältniß der beiden Luftarten anzeigt? oder welche Naturkraft verhindert es, daß unsere atmosphärische Luft nicht durch Verbindung beider heterogenen Grundstoffe in eine luftförmige Salpetersäure übergeht?

3.

Bisher haben wir nur Einen Hauptgegensatz gekannt zwischen der positiven und negativen Ursache des Verbrennens. In der atmosphärischen Luft scheint sich ein ganz neuer Gegensatz hervorzuthun.

Die Stickluft kann nicht den sauren Luftarten beigezählt werden. Gleichwohl gehört sie auch nicht in die Klasse der brennbaren. Nur durch den elektrischen Funken gelingt es, die Basis beider Luftarten, aus welchen die atmosphärische Luft zusammengesetzt seyn soll, zu einer schwachen Säure zu verbinden. Die Stickluft ist ein Wesen eigner Art. Man muß also zum voraus erwarten, daß zwischen beiden Luftarten ein weit höheres Verhältniß herrsche, als dasjenige, was beim Verbrennen stattfindet.

IV.

Sollte ein solches Verhältniß beim Elektrisiren offenbar werden? Das Elektrisiren kann, wie aus mehreren Versuchen erweisbar ist, keine Art von Verbrennung seyn, was selbst Lavoisier vermuthet hatte; das Elektrisiren gehört in eine höhere Sphäre der Naturoperationen als das Verbrennen.

1.

Man muß als ersten Grundsatz in der Elektricitätslehre einräumen, daß keine Elektricität ohne die andere da ist noch da seyn kann.

Aus diesem Grundsatz, der in diesem Fall durch die Erfahrung auffallender als bei andern Phänomenen bestätigt wird, läßt sich am bestimmtesten endlich der Begriff positiver und negativer Kräfte ableiten. Weder positive noch negative Principien sind etwas an sich oder absolut-Wirkliches. Daß sie positiv oder negativ heißen, ist Beweis, daß sie nur in einem bestimmten Wechselverhältniß existiren.

Sobald dieses Wechselverhältniß aufgehoben wird, verschwindet alle Elektricität. Eine Kraft ruft die andere hervor, eine erhält die andere, der Conflikt beider allein gibt jedem einzelnen Princip eine abgesonderte Existenz.

Wir haben oben bei der Theorie des Verbrennens ein solches Wechselverhältniß aufgestellt. Als das positive Princip des Verbrennens haben wir das Oxygene angenommen. Allein es ist klar, daß dieses Oxygene ganz und gar nicht an sich existirt, und deßhalb auch in der Anschauung für sich nicht darstellbar ist. Es existirt als solches nur im Augenblick des Wechselverhältnisses zwischen ihm und dem negativen Princip des verbrennlichen Körpers. Nur wenn die Repulsivkraft des Körpers bis zum relativen Maximum erregt ist, tritt es an den Körper, um ein relatives Minimum der Repulsivkraft wiederherzustellen. Sobald der Proceß vorbei ist, existirt das Oxygene nirgends mehr als solches, sondern ist mit dem verbrannten Körper identificirt. — Ebenso das Phlogiston, oder das negative Princip des Verbrennens. Nur im Augenblick, da der Körper bis zum höchsten Grade erregt ist,

erscheint es (es kündigt sich durch die Veränderung der Farbe an, die man am Körper wahrnimmt, unmittelbar ehe er brennt), denn es drückt selbst nichts anderes aus als die Grenze der phlogistischen Erregbarkeit des Körpers.

2.

Da in der Natur ein allgemeines Bestreben nach Gleichgewicht ist, so erweckt jedes erregte Princip nothwendig und nach einem allgemeinen Gesetze das entgegengesetzte Princip, mit welchem es im Gleichgewicht steht. Man hat nicht Unrecht, dieses Gesetz als eine Modification des allgemeinen Gesetzes der Gravitation anzusehen; es ist wenigstens mit dem Gesetz der allgemeinen Schwere von einem gemeinschaftlichen höheren Gesetze abhängig.

Man muß annehmen, daß in jedem chemischen Processe ein solcher Dualismus entgegengesetzter, wechselseitig-erregter Kräfte herrsche. Denn in jedem chemischen Processe entstehen Qualitäten, die vorher nicht da waren, und die ihren Ursprung bloß dem Bestreben entgegengesetzter Kräfte sich ins Gleichgewicht zu setzen verdanken. Es ist von jeher der Ehrgeiz der Philosophen und Physiker gewesen, den Zusammenhang zu erforschen, in welchem die chemische Anziehung der Körper mit der allgemeinen Anziehung stehe. Man muß behaupten, daß beide Anziehungen unter demselben ursprünglichen Gesetze stehen, diesem nämlich, daß die Materie überhaupt ihre Existenz im Raume durch ein continuirliches Bestreben nach Gleichgewicht offenbare, ohne welches alle Stoffe einer Zerstreuung ins Unendliche ausgesetzt wären. Was die chemische Anziehung von der allgemeinen unterscheidet, ist nur die eigenthümliche Sphäre, in welche die Körper, zwischen denen sie stattfindet, durch besondere Naturoperationen gleichsam erhoben, und dadurch den Gesetzen der allgemeinen Schwere entzogen werden. Alle Körper, insofern ihre Kräfte ein relatives Gleichgewicht erreicht haben, gehören dem allgemeinen System der Schwere an. Dadurch, daß zwei Körper einer im andern das Gleichgewicht der Kräfte stören, nehmen sie sich wechselseitig aus diesem allgemeinen System hinweg. Jede zwei Körper, die miteinander in chemischer Wechselwirkung stehen,

bilden von dem ersten Augenblick ihrer Wechselwirkung an ein besonderes, eignes und für sich bestehendes System, und kehren erst, nachdem sie sich wechselseitig auf ein gemeinschaftliches Moment der Kraft reducirt haben, unter das Gesetz der allgemeinen Schwere zurück.

Nicht also weil beide Elektricitäten einander entgegengesetzt sind, ziehen sie sich an, sondern umgekehrt, weil sie sich anziehen, sind sie sich entgegengesetzt. Jede erregte Kraft erweckt eine andere, durch welche sie zum Gleichgewicht zurückgebracht wird (gegen welche sie sonach gravitirt). Diese muß nothwendig die entgegengesetzte der ersten seyn, weil nach einem allgemeinen Gesetze zwischen verschiedenen Materien nur dann Anziehung ist, wenn das quantitative Verhältniß der Grundkräfte in der einen das umgekehrte von demselben Verhältniß in der andern ist (Ideen z. Ph. d. N. S. 236 [Ob. S. 318]).

3.

Man kann auf diese Art a priori ein Gesetz des Verhältnisses beider Elektricitäten (ohne ihre specifische Beschaffenheit näher erforscht zu haben) aufstellen. Wenn man jede Materie als Produkt einer expandirenden und als[1] Produkt einer anziehenden Kraft betrachten kann, so gilt es als allgemeines Gesetz: daß die Materie von einfacher Masse mit doppelter Elasticität der Materie mit einfacher Elasticität und doppelter Masse gleich gilt. (Dieses Gesetz ist in den Sätzen aus der Naturmetaphysik von Eschenmayer aus den ersten Principien abgeleitet). So drückt die dort aufgestellte Formel 2 E. M = 2 M. E das Gleichgewicht der beiden elektrischen Materien aus.

4.

Aus dem Begriff einer realen Entgegensetzung (so wie derselbe in der Mathematik gebraucht wird) folgt unmittelbar, daß beide entgegengesetzte Größen wechselseitig in Bezug aufeinander negativ oder positiv seyn können. Die Zeichen $\pm$ drücken nicht irgend eine bestimmte (specifische) Beschaffenheit der beiden Elektricitäten, sondern nur das Verhältniß der Entgegensetzung aus, in welchem sie stehen. Die specifische Natur der elektrischen Materie also (welche Stoffe

[1] „jede Materie (ihrer Elasticität nach) ... und (ihrer Masse nach) als". Aufl. 1.

in ihr wirksam seyen), ist der Gegenstand einer besondern experimentirenden Untersuchung.

5.

Aus demselben Begriff folgt a priori, daß die beiden Elektricitäten etwas Gemeinschaftliches haben müssen, weil nur Größen einer Art sich reell entgegengesetzt seyn können. Dieses Gemeinschaftliche bei der elektrischen Materie ist die expandirende Kraft des Lichts. Unterscheiden also können sich beide nur durch ihre ponderablen Basen.

* * *

Untersuchung über die ponderable Basis der elektrischen Materie.

Es ist das Hauptverdienst der experimentirenden Physik, daß sie allmählich alle verborgenen Ursachen verbannt hat, und in den Körpern nichts zuläßt, was nicht aus ihnen sichtbar entwickelt wird, oder durch Zersetzung darstellbar ist. Wenn man bedenkt, daß die älteste und eben deßwegen natürlichste Meinung die wirksamsten Materien überall verbreitet annahm, wird man die Entdeckung, daß die Quelle des Lichts in der umgebenden Luft liege, als den ersten Anfang der Rückkehr zu dem ältesten und heiligsten Naturglauben der Welt ansehen.

Gleichwohl ist diese Untersuchung durch die Bemühung eines ganzen Zeitalters noch nicht zur Vollendung gebracht worden. Viele Phänomene machen geneigt zu glauben, daß das Licht noch ganz anderer Verbindungen und Combinationen fähig ist, als man bisher entdeckt oder auch nur geglaubt hat.

Wenn die Quelle alles Lichts, das wir entwickeln können, in der Lebensluft zu suchen ist, so müßte auch die elektrische Materie ihren Ursprung einer Zerlegung dieser Luft verdanken.

Eine Menge Phänomene bestätigen diese Voraussetzung. — Daß

1) die elektrische Materie ein zusammengesetztes Fluidum, daß sie
2) ein Produkt der Lichtmaterie und irgend einer andern vor jetzt noch unbekannten Materie sey,

setze ich als bewiesen und ausgemacht voraus.

Auch betrachte ich Franklins Hypothese, daß ein Körper positiv-elektrisch ist, wenn er einen Ueberfluß, negativ-elektrisch, wenn er einen Mangel an elektrischer Materie hat, als längst widerlegt. Davon nichts zu sagen, daß sie äußerst dürftige Vorstellungen veranlaßt und auf atomistische Begriffe führt, ohne welche man gar nicht erklären kann, wie durch den Mechanismus des Reibens in dem einen Körper ein Ueberfluß, im andern ein Mangel an elektrischer Materie entstehe, so ist diese Hypothese ganz und gar außer Stande, die chemischen Verhältnisse, von welchen es neuern Entdeckungen zufolge abhängt, ob ein Körper negativ- oder positiv-elektrisch wird, begreiflich zu machen; auch hat weder Franklin noch irgend einer seiner Anhänger einen positiven Beweis für diese Hypothese vorgebracht, den einzigen ausgenommen, daß die Elektricität immer in Einer Richtung vom positiv- zum negativ-elektrischen Körper wirke, eine Behauptung, die man späterhin als falsch befunden hat. Viele Erscheinungen, deren Anzahl durch genaue Beobachtung leicht vermehrt werden kann, vorzüglich die Phänomene der Leidener Flasche, beweisen, daß bei den elektrischen Phänomenen Bewegungen in entgegengesetzter Richtung stattfinden, daß also + E und — E reell- und positiv-entgegengesetzte Principien sind.

Wenn es nun zwei wirkliche und einander entgegengesetzte elektrische Materien gibt, wodurch unterscheiden sich beide voneinander?

Antwort: Nur durch ihre ponderablen Grundstoffe[1].

Hier sind wieder zwei Fälle möglich.

Entweder sie unterscheiden sich bloß durch das quantitative Verhältniß ihrer Grundstoffe zum Licht;

Oder ihre Grundstoffe sind specifisch voneinander verschieden.

Die erste Annahme habe ich in den Ideen zur Philosophie der Natur mit Gründen unterstützt. Eine Materie, könnte man sagen, von so großer Kraft, als die elektrische, kann durch die geringste Verschiedenheit in ihren innern Verhältnissen eine so verschiedene Natur annehmen, daß sie den Schein zweier ursprünglich einander entgegen-

[1] Erste Aufl.: „ponderable Basen" statt „Grundstoffe", ebenso im gleich Folgenden.

gesetzter elektrischer Materien gibt, obgleich es dieselbe Materie ist, die in beiden nur auf verschiedene Weise modificirt und mit sich selbst gleichsam entzweit erscheint.

Der richtig-aufgefaßte Begriff reeller Entgegensetzung macht es nothwendig, mit Franklin als Ursache der elektrischen Erscheinungen ein homogenes Wesen anzunehmen, unerachtet eben dieser Begriff nöthigt, mit Symmer anzunehmen, daß, wo ein elektrischer Conflikt ist, auch zwei voneinander verschiedene und nur wechselseitig in Bezug aufeinander positive oder negative, an sich selbst aber positive Principien im Spiel seyen.

Allein die elektrischen Materien könnten einem Fluidum ihren Ursprung verdanken, das, obgleich aus heterogenen, ja entgegengesetzten Stoffen zusammengesetzt, doch Ein homogenes Wesen vorstellte und nur beim Elektrisiren zerlegt würde. Die allgemeine Analogie läßt a priori erwarten, daß die beiden wechselseitig durcheinander erregten elektrischen Materien sich durch specifisch-verschiedene Stoffe voneinander unterscheiden.

Welche Materie nun beim Elektrisiren zerlegt werde, ist vielleicht möglich zu finden, wenn wir die Art und den Mechanismus der Zerlegung untersuchen.

Es ist allgemein bekannt, daß durch Reiben Wärme erregt wird. Auf diese Thatsache könnten wir uns im gegenwärtigen Fall berufen, auch wenn wir außer Stande wären sie selbst zu erklären.

Daß auch die Wärme beim Reiben ihren Ursprung einer mechanischen Luftzersetzung verdanke, wie ich sonst geglaubt, und wie unter andern auch Hr. Pictet vermuthet hatte, ehe ihn einige Versuche vom Gegentheil überzeugten, glaube ich jetzt nicht mehr. Denn es könnte keine Wärmematerie aus der Luft frei werden, ohne daß die umgebende Luft eine gleichzeitige Veränderung erlitte. Eine solche Veränderung nehmen wir nun allerdings wahr, sobald der Körper elektrisch wird. Van Marum hat gezeigt, daß die elektrische Materie die Wirkungsart der Wärme annehmen kann, und auch Pictet (in seinem Versuche über das Feuer §. 162) vermuthet, daß die durch

Reiben erregte elektrische Materie die Entwicklung der Wärmematerie befördere.

Es ist sehr natürlich, daß die einmal entwickelte elektrische Materie auch als Wärme wirkt. Aber durch Reiben wird Wärme erregt, ehe noch Elektricität erregt wird, und die vorhergehende Erwärmung eines Körpers scheint eher selbst die Bedingung zu seyn, unter welcher er elektrisch wird.

Wenn die Erwärmung eines Körpers durch Reiben einer mechanischen Luftzerlegung zuzuschreiben wäre, so müßte ein stärkeres Reiben auch eine größere Erwärmung zuwegebringen. Herr Pictet hat hiervon gerade das Gegentheil gefunden. Baumwolle, die nur sehr leicht und an wenigen Punkten die Thermometerkugel berührte, bewirkte durch ein sehr gelindes Reiben, daß das Thermometer in kurzer Zeit um 5—6 Grade stieg, während die härtesten Substanzen aneinander gerieben eine höchst unbeträchtliche Wärme erzeugten.

Es muß aber hierbei die idio-elektrische Beschaffenheit der Baumwolle und des Glases in Betrachtung gezogen werden. Die harten Substanzen, die Hr. Pictet zum Reiben anwandte, waren alle mehr oder weniger elektrische Leiter, also würde am Ende gerade dieses Experiment für eine Luftzersetzung als Ursache der Wärmeerregung beweisen.

Daß in verdünnter Luft durch gleiches Reiben weit mehr Wärme erregt wird als in verdichteter Luft, ist eine äußerst merkwürdige Beobachtung des Hrn. Pictet. Soll man glauben, daß die verdünnte Luft leichter zerlegt wird als die verdichtete? Oder soll man sich an das Verhalten der Elektricität in verdünnter Luft erinnern? Es ist allgemein angenommen, daß die verdünnte Luft ein besserer Leiter der Elektricität ist als die verdichtete. Oder soll man glauben, daß die umgebende Luft, wenn sie unter der Glocke verdünnt wird, der specifischen Wärme der Körper weniger das Gleichgewicht zu halten im Stande ist als in ihrem dichteren Zustand?

Sobald der Körper bis zu einem gewissen Grade erhitzt ist, erlangt er eine gewisse Verwandtschaft zum umgebenden Oxygene; er könnte so die Luft, die ihn umströmt, zu elektrischer Materie

modificiren. Indeß muß auch der Druck, dem die Luft zwischen den reibenden Körpern ausgesetzt ist, die elektrische Zerlegung befördern.

Das Elektrisiren wäre insofern eine chemische Zerlegung der Lebensluft, weil eine Erwärmung des Körpers und eine Vergrößerung seiner Anziehungskraft gegen das Oxygene seinem elektrischen Zustand vorangeht. Es wäre eine mechanische Zerlegung, insofern das bloße Reiben dabei mitwirkt.

Alle Beobachtungen über Erregung elektrischer Beschaffenheit weisen darauf hin, daß die elektrischen Erscheinungen in den allgemeinen Verkehr zwischen Licht und Wärme und die allgemeinen Verhältnisse der Körper zu der allgemein verbreiteten elastischen Materie, von der sie umgeben sind, eingreifen. Ich sehe nicht ein, warum man für diese Theorie nicht die Aufmerksamkeit der Naturforscher fordern darf. Wenn man die elektrische Materie aus hypothetischen Elementen zusammensetzt, so erklärt man eben damit, daß sich diese Theorie aller Prüfung entziehen wolle. Gegenwärtige Hypothese, die kein unbekanntes Element zuläßt, scheut die Prüfung nicht; einige Versuche sind hinreichend, sie außer Zweifel zu setzen, oder von Grund aus und für immer zu widerlegen.

Da auch beim Verbrennen eine Zerlegung der Lebensluft vorgeht, so fragt sich, wie und wodurch das Elektrisiren vom Verbrennen sich unterscheiden würde, vorausgesetzt, daß das Erstere auch eine bloße Zerlegung der Lebensluft wäre, oder wie sich $\pm$ O von $\pm$ E unterscheide.

Beim Verbrennen wird die Lebensluft in zwei voneinander absolut-verschiedene Materien zerlegt. Die Zeichen $\pm$ O können also nicht eine reale Entgegensetzung andeuten, denn diese ist nur zwischen Dingen Einer Art. Auf jeden Fall hätte also $\pm$ E eine ganz andere Bedeutung als $\pm$ O, diese nämlich, daß die beiden elektrischen Materien einander reell-entgegengesetzt, und durch das umgekehrte quantitative Verhältniß des imponderablen und ponderablen Stoffes sich unterscheiden.

Daß regelmäßig beim Elektrisiren solche entgegengesetzte Materien

entstehen, ließe sich erklären, weil nach einem nothwendigen Gesetze jede aus dem Gleichgewicht getretene Kraft ihre entgegengesetzte erweckt. Allein man kann zum voraus kaum glauben, daß die Heterogeneität des Mediums, in welchem elektrisirt wird, auf die Erregung heterogener Elektricitäten gar keinen Einfluß habe.

Wo übrigens Licht ist, ist auch Oxygene, und so ist diese Materie gewiß ein Bestandtheil beider elektrischer Materien, wenn man nicht etwa annehmen will, daß eine derselben erst im Durchgang durch die Sauerstoffluft Lichterscheinungen zeige. Daß aber eine von beiden sich durch den größern quantitativen Antheil an Oxygene unterscheide, ist für mich dadurch schon ausgemacht, daß Erwärmung beim Reiben mit ins Spiel kommt [1], da ein Körper nie erwärmt wird, ohne daß er zum Oxygene ein besonderes Verhältniß annehme.

Das Verbrennen ist eine totale Zerlegung in zwei absolutverschiedene Materien, zwischen welchen daher keine reale Entgegensetzung möglich ist. Das Elektrisiren ist eine partielle Zerlegung der Lebensluft, wobei die beiden elektrischen Materien als gemeinschaftlichen Bestandtheil das Licht erhalten.

Wenn die beiden elektrischen Fluida nichts anderes sind als ein auf entgegengesetzte Art modificirtes Licht, so wird das elektrische Fluidum auch großentheils wenigstens den verschiedenen Verhältnissen folgen, die zwischen dem Licht und den Körpern stattfinden.

Es ist bekannt, daß in der Regel alle durchsichtigen, d. h. alle solchen Körper, die die positive Materie des Lichts anziehen, durch Reiben positiv-elektrisch werden.

Daraus würde folgen, daß die elektrische Materie, die den durchsichtigen Körpern eigenthümlich ist, der positiven Materie des Lichts näher verwandt seyn muß, als die elektrische Materie, die den undurchsichtigen Körpern eigen ist.

Daß das Glas z. B. seine positive Elektricität seiner Durchsichtigkeit (seinem Verhältniß zum + O des Lichts) verdankt, ist wohl

[1] „daß Erwärmung (durch Reiben z. B.) allgemeines Mittel der elektrischen Erregung ist". Erste Auflage.

dadurch außer Zweifel gesetzt, daß das mattgeschliffene oder durch langes Reiben oder auf irgend eine andere Art undurchsichtig gewordene Glas mit sehr vielen Substanzen negativ-elektrisch wird.

Ja, man kann aus dieser Thatsache noch weiter schließen, daß beide elektrische Materien sich auf jeden Fall voneinander durch das verschiedene quantitative Verhältniß ihrer expandirenden Kraft zur ponderablen Basis unterscheiden. Denn offenbar sind beide Elektricitäten dem Licht verwandt, der Unterschied liegt nur in dem Mehr oder Weniger. Denn es hängt nur von dem Mehr oder Weniger der Durchsichtigkeit ab, ob ein Körper positiv- oder negativ-elektrisch wird.

In der Regel werden alle undurchsichtigen, leichtverbrennlichen Körper mit Glas gerieben negativ-elektrisch. Die wenigen Ausnahmen dieser Regel lassen sich erklären, ohne daß man nöthig hätte das Princip aufzugeben: durchsichtigen (festen) Körpern (dem Eis sogar, nach Hrn. Achard, bei einer Kälte von 20 Graden unter dem Eispunkte) ist die positive, undurchsichtigen (leichtverbrennlichen), im Conflikt mit jenen, die negative Elektricität eigenthümlich.

Es fragt sich, wie diese Eigenthümlichkeit zu erklären sey. — Der Leser wird sich erinnern, daß, wie der Graf Rumford erwiesen hat, alle leichtverbrennlichen Substanzen die Luft auf eine besondere Art um sich sammeln. Da man dieß nicht anders als aus ihrer Verbrennlichkeit, d. h. aus ihrer großen Verwandtschaft zum — O erklären kann, so ist zum voraus zu vermuthen, daß die Luft, die sie um sich sammeln, reine Lebensluft ist, die sie von der azotischen, mit der sie verbunden war, abscheiden; ja man wird sogar geneigt zu glauben, daß manche Körper zunächst ihrer Oberfläche durch ihre große Verwandtschaft zum — O die Lebensluft in einen der Zersetzung nahen Zustand bringen, und nur einen fremden Druck oder eine Vergrößerung ihrer Verwandtschaft zum — O erwarten, um die Luft elektrisch zu zerlegen.

Man begreift daraus leichter, warum die Luft, welche solche Substanzen zunächst umgibt, keine Leitungskräfte für Wärme zeigt; zufolge der Principien wenigstens, die wir oben festgesetzt haben, ist das

Oxygene überall der Grund vermehrter Capacität. Allein was mehr als alles andere beweisend ist, ist die Erfahrung, daß solche Substanzen, wie z. B. Seide unter Wasser, dem Licht ausgesetzt, die reinste Lebensluft geben. Es ist nicht nöthig zu erinnern, daß an eine Zerlegung des Wassers, oder an irgend eine andere Quelle dieser Luft als die Oberfläche der verbrennlichen Substanz, zu denken, schlechterdings unmöglich ist.

Ich gestehe, daß mir nach diesen Betrachtungen die alte Eintheilung der Körper in selbstelektrische (idioëlectrica) und unelektrische (anelectrica, symperielectrica) bei weitem wahrer und vielen andern Erscheinungen analoger dünkt, als einige neuere Naturlehrer uns bereden wollen.

Wenn jene Substanzen ihre Luftbedeckung der Verwandtschaft zum — O verdanken, so muß zunächst ihrer Oberfläche das — O am stärksten angezogen werden, so doch, daß sich nicht vom + O trenne (was beim Verbrennen geschieht), es wird also dort eine Materie sich sammeln, die zwischen — O und + O in der Mitte schwebt, kurz eine Materie, wie wir uns die negative elektrische ungefähr denken können.

So sehe ich mich auf einem neuen Wege wieder zu demselben Satz geführt, den ich in den Ideen zur Philos. der Natur (S. 55 ff. [Oben S. 130]) von einer ganz andern Seite gefunden zu haben glaubte, nämlich: daß von zwei Körpern immer derjenige negativelektrisch wird, der die größere Verwandtschaft zum — O hat. Da nun gegen diese Behauptung mehrere Zweifel erhoben worden sind, so halte ich es für nöthig sie hier zu beantworten. Es ist

1) gewiß, daß leichtverbrennliche, d. h. dem — O sehr verwandte Substanzen mit völlig durchsichtigem, wenigstens nicht mattgeschliffenem Glas gerieben, immer — E zeigen.

Eine Ausnahme von dieser Regel findet nur in dem Falle statt, wenn das Glas mit weißfarbigen Substanzen, z. B. mit weißem Flanell, gerieben wird. (Dieß hat Cavallo gefunden, man s. seine Abh. von der Elektricität, deutsche Uebers. S. 324). Nun gilt

aber ein weißfarbiger Körper in Bezug auf das — O dem durchsichtigen Körper ganz gleich. Beide stoßen das — O zurück (die weißfarbige Substanz, weil ihre Oberfläche mit Oxygene tingirt ist), und beide ziehen das + O an. Es ist also möglich, daß ein solcher Körper, mit Glas gerieben, das — O gegen das Glas treibe und sich selbst das + O aneigne. Ich wünschte, daß künftig bei allen Versuchen dieser Art die Farbe der Körper bestimmt würde, die, wie ich zeigen werde, den größten Einfluß dabei behauptet.

Es steht also wenigstens der Satz fest: Der Körper, der das — O zurückstößt, zeigt beim Elektrisiren + E, vorausgesetzt, daß er mit einem andern verbunden sey, der das — O weniger als er zurückstößt, oder dasselbe gar anzieht.

Ich könnte mich mit diesem Satz begnügen und die zweifelhafte Untersuchung, welches elektrische Verhältniß zwischen Körpern stattfinde, die beide dem — O verwandt sind, ganz vorbeigehen. Denn ob es gleich sehr natürlich ist und zum voraus zu erwarten seyn sollte, daß von zwei verbrennlichen Körpern immer derjenige — E zeigte, der zum — O die größere Verwandtschaft hat, so findet doch dieser Satz in der Anwendung große Schwierigkeiten,

a) weil die Grade der Verwandtschaft der Körper zum — O höchst unbestimmt und zwischen einigen Körpern wirklich von unbestimmbar kleiner Differenz sind.

Es geschieht aus eben dem Grunde sehr oft, daß Körper, die eine gleiche Verwandtschaft zum — O haben, eine höchst unbeträchtliche Elektricität zeigen. Eine vollkommene Zerlegung der elektrischen Materie ist nur dann möglich, wenn ein Körper von großer Verwandtschaft zum — O mit einem Körper von großer Verwandtschaft zum + O gerieben wird. Nur in diesem Fall können sich die beiden elektrischen Materien vollkommen scheiden und an beide Körper vertheilen. So war es dann Warum unmöglich, eine Scheibe von mattgeschliffenem Glas durch das Reiben mit Queckfilber auch nur im geringsten zu elektrisiren, was um so auffallender war, da sonst das Queckfilber als ein sehr guter Reiber sich zeigte. Man sollte sich also, wenn von einem allgemeinen

Grundsatz die Rede ist, nach welchem bestimmt werden soll, welcher von zwei aneinander geriebenen Körpern — E zeigen werde, nur an die entscheidenden Beispiele halten, wo die erregte Elektricität stark genug und von zufälligen kleinen Umständen weniger abhängig ist. Denn

b) es kommt wirklich bei dem elektrischen Verhältniß zweier Körper auf Kleinigkeiten an, die, weil man sie übersieht, den Schein einer Ausnahme von der Regel geben, im Grunde aber die vollkommenste Bestätigung der Regel sind.

So kann ein Körper, der sonst geringere Verwandtschaft zum — O zeigt als ein anderer, in diesem Falle gerade mehr erwärmt seyn, und also in diesem Falle das — O stärker anziehen, und, wie es der Regel nach seyn soll, — E zeigen, während er ein anderes Mal bei gleicher Erwärmung beider Körper + E zeigt, abermals wie es der Regel nach seyn soll. So kann ein Körper, der an sich weniger verbrennlich ist, eine rauhere Oberfläche haben als der andere, er wird durch das Reiben stärker erhitzt und zeigt — E, da er der Regel nach, alles übrige gleich gesetzt, + E zeigen sollte. So hängt das elektrische Verhältniß der Körper großentheils von der relativen Stärke des Drucks ab, den sie erleiden. Z. B. wenn über ein seidenes Band ein anderes ihm völlig ähnliches so weggezogen wird, daß es immer seiner ganzen Länge nach dieselbe Stelle des andern Bandes reibt, so ist natürlich, daß diese beständig geriebene Stelle stärker erwärmt wird, als das Band, das seiner ganzen Länge nach gerieben wird, daß also jene Stelle das — O stärker anzieht, und, wie es seyn soll, — E zeigt.

Auf solche Untersuchungen kann die experimentirende Physik sich einlassen; dem Philosophen ist es um allgemeine Gesetze zu thun. Durch kleine Umstände kann wohl der Fall, niemals aber die Regel selbst, welche auf größeren Analogien beruht, unmerklich verändert werden. Indeß zeigt auch ein flüchtiger Blick auf die gewöhnlichen Tabellen, daß die Regel wirklich in den meisten Fällen der Veränderlichkeit der Umstände unerachtet doch eintrifft, nämlich:

2) daß von zwei verbrennlichen Körpern, alle anderen Umstände gleich gesetzt, derjenige, welcher die größere Verwandt-

schaft zum — O hat oder durch das Reiben erlangt, regelmäßig — E zeigt.

Wenn man Extreme vergleicht, wie Metalle und Schwefel, wird dieser Satz durchgängig bestätigt. Wo nur der Unterschied der Körper selbst stark genug markirt ist, zeigt sich auch der Unterschied ihrer Elektricitäten sehr deutlich. Es ist kein Wunder, daß bei Körpern, die dem — O ganz oder beinahe gleich verwandt sind, dieser Unterschied von kleinen unbemerklichen Umständen abhängig oder auch ganz dunkel und undeutlich werden muß. Es wird niemand leugnen, daß Metalle ein geringeres Bestreben zeigen sich mit dem Sauerstoff der Lebensluft zu verbinden als z. B. Schwefel; denn daß einige Metalle der atmosphärischen Luft ausgesetzt, oxydirt werden (rosten), kommt höchstwahrscheinlich von einer Zerlegung des atmosphärischen Wassers her. Es scheint, daß das Oxygene in concreterer Gestalt weit stärker auf Metalle wirkt, als in Gasgestalt. Ich bin weit entfernt zu leugnen, daß nicht auch die Metalle, so wie ohne Zweifel alle Körper, eine eigenthümliche Atmosphäre um sich bilden; ich leugne auch nicht, daß sie in großem Grade das — O anziehen; ich behaupte nur, daß sie es weniger anziehen als verbrennlichere Substanzen. Nun zeigen auch wirklich Metalle, mit den meisten verbrennlichen Körpern gerieben, positive Elektricität. Sie werden nur negativ mit Glas (auch dem mattgeschliffenen), mit weißer Seide, mit dem weißen Fell eines Thiers u. s. w., positiv dagegen mit Harz, schwarzer Seide u. s. w. Schwefel hingegen zeigt hartnäckig mit jeder andern Substanz — E. Ja die (negativ-) elektrische Beschaffenheit des Schwefels ist so stark, daß er Monate lang, wenn die Elektricität einmal in ihm erregt ist, eine elektrische Atmosphäre um sich zeigt, zum deutlichsten Beweis, daß alle diese Körper eine idioelektrische Natur haben.

Welche kleine Umstände auf das elektrische Verhältniß verschiedener Körper Einfluß haben, sieht man aus den spielenden Versuchen, die vorzüglich Symmer mit Bändern von verschiedener Farbe angestellt hat. Ein schwarzes seidenes Band und ein weißes, zwischen den Fingern gerieben, zeigen, jenes — E, dieses + E. Ich habe schon

oben gesagt, daß Körper mit weißgefärbter Oberfläche, ebenso wie durchsichtige Körper, das — O zurückstoßen und das + O anziehen. Daher kommt es, daß das schwarze Band, das auch im Brennpunkt leichter sich entzündet, weil es das — O stärker anzieht, mit einem weißen immer negativ-elektrisch wird. Ein weißes Band auf einen schwarzen Strumpf gelegt und mit einem schwarzen Strumpf gerieben, wird positiv. Ein weißes Band mit schwarzem warmem Sammet gerieben, wird positiv, ein schwarzes mit weißem Sammet gerieben, negativ. (Man findet diese und ähnliche Versuche in den Philosoph. Transact. Vol. LI, P. I. no 36). Ich brauche nicht zu wiederholen, daß die schwarze Farbe das beständige Zeichen phlogistischer Beschaffenheit (d. h. einer großen Verwandtschaft zum — O) ist.

Da wo die verbrennlichen Körper näher aneinander grenzen und ihre Unterschiede ineinander verfließen, scheint oft bloß die Farbe ihr elektrisches Verhältniß zu bestimmen. Daß z. B. Wolle mit so vielen Körpern, mit mattgeschliffenem Glas, Harz, Siegellack, Holz u. s. w. + E zeigt, kommt aller Wahrscheinlichkeit nach daher, daß man gewöhnlich weiße Wolle gebraucht hat, ebenso beim Papier und bei andern Substanzen, wo man bisher immer die Farbe unbestimmt gelassen hat.

Doch vielleicht tritt hierbei noch ein anderes Verhältniß ein, worauf uns die verschiedene elektrische Leitungskraft der Körper aufmerksam machen muß.

Wenn wir dem oben aufgestellten Begriff von Leitungskraft treu bleiben wollen, so sind elektrische Nichtleiter alle diejenigen Körper, die gegen + O oder — O eine große Capacität beweisen. Das Glas, das vom + O (dem Licht) durchdrungen wird, der Schwefel, die Wolle und andere leichtverbrennliche Körper, die sich mit dem — O durchdringen, und diese Materie, selbst im gewöhnlichen Zustand, als eine eigenthümliche Atmosphäre um sich sammeln, sind Nichtleiter der positiven sowohl als negativen Elektricität.

Körper, die sich gegen die elektrische Materie neutral verhalten, sind Halbleiter, wohin man vorzüglich das Wasser rechnen kann.

das zwar ein Leiter, aber ein schlechterer Leiter der Elektricität ist. An solchen Körpern bewegt sich die elektrische Materie nur vermöge ihrer eigenen Elasticität fort.

Leiter der Elektricität sind solche Körper, die die elektrische Materie durch eine eigenthümliche Bewegung (Zurückstoßung) fortpflanzen.

Es ist sehr merkwürdig, daß kein elektrischer Leiter phosphorescirt, daß kein leichtverbrennlicher Körper im gewöhnlichen Zustand die elektrische Materie leitet, daß aber auch kein verbrannter (mit dem — O verbundener) Körper ein elektrischer Leiter ist. Aus dem letzten Umstand hat Priestley (Observations on different kinds of air II, 14) geschlossen, daß die Körper ihre leitende Eigenschaft dem Phlogiston verdanken. „Hätte ich noch im Wasser", sagt er, „Phlogiston gefunden, so würde ich geschlossen haben, es gebe in der Natur keine leitende Kraft, die nicht die Folge einer Verbindung dieses Principiums mit irgend einem Grundstoffe wäre. Metalle und Holzkohlen stimmen damit genau überein. Sie leiten, solange sie Phlogiston enthalten, sie leiten nicht mehr, sobald man ihnen dasselbe entzieht". In einer Anmerkung setzt er alsdann hinzu: „Da ich seit dieser Zeit gefunden habe, daß ein langes Hin- und Herschütteln der Luft im Wasser dieselbe verderbt, so daß alsdann kein Licht mehr in ihr brennt, welches genau die Wirkung einer jeden Zersetzung des Phlogiston ist, so schließe ich nun, daß der angeführte Grundsatz allgemein wahr sey". (Man vergl. Cavallo a. a. O. S. 94).

Allein Priestley hat hierbei den Umstand übersehen, daß die Körper wirklich nicht bloß im Verhältniß des Grads ihrer phlogistischen Beschaffenheit Leiter der Elektricität sind, sondern daß hier ein combinirtes Verhältniß eintritt. Ich werde dieß weiter erklären.

Idioelektrisch sind Körper nur, wenn sie das + O der elektrischen Materie nicht in eben dem Grade zurückstoßen, als sie die ponderable Materie anziehen. Elektrische Leiter hingegen sind alle solche Körper, die in eben dem Grade, in welchem sie die ponderable Materie anziehen, das + O der Elektricität zurückstoßen. Mit diesem Grundsatz

stimmt die Erfahrung überein. Die Metalle leiten die Elektricität im umgekehrten Verhältniß ihrer Schmelzbarkeit durch den elektrischen Funken, oder was dasselbe ist, im umgekehrten Verhältniß ihrer Durchdringlichkeit für das + O der Elektricität. (Denn sie können durch den elektrischen Funken nur insofern geschmolzen werden, als das elektrische Licht sie durchdringt, weil (nach der obigen Theorie) phlogistisirtes Licht = Wärmematerie ist, und kein Körper anders als durch Wirkung der Wärmematerie schmelzbar ist). Van Marum hat gefunden, daß von allen Metallen das Kupfer am wenigsten durch Elektricität schmelzbar ist. (Man sehe seine Beschreibung einer großen Elektrisirmaschine ꝛc. erste Fortsetzung S. 4). Eisen, wenn es auch zu dick ist durch den Funken geschmolzen zu werden, wird wenigstens glühend, Kupfer nur, wenn es sehr dünn ist. (Daf. S. 8). Dieses Metall nun, das für das elektrische Licht am undurchdringlichsten scheint, ist nach van Marum (a. a. O. S. 33) zugleich der beste Leiter der Elektricität.

Man weiß, daß Metalle (im metallischen Zustande) überhaupt dem Licht impermeabel sind, daß sie, wenn nur ihre Oberfläche gut polirt ist, das Licht in großer Quantität und mit großer Kraft zurückstoßen. Dagegen scheinen andere, in gewöhnlichem Zustand undurchsichtige Körper im elektrischen Zustand für das Licht in gewissem Grade permeabel zu werden, und gerade diese Körper sind Nichtleiter der Elektricität. Wenn man Glaskugeln, in denen die Luft verdünnt ist, inwendig so mit Siegellack überzieht, daß sie nur um ihre Pole auf einige Zoll weit ohne Ueberzug und also durchsichtig sind, so bemerkt man mit Erstaunen, daß die Hand, welche sie von außen reibt, durch den Ueberzug von Siegellack hindurch bis auf ihre kleinsten Züge sichtbar wird.

Vielleicht ist die größere Permeabilität für das + O die Ursache, warum einige verbrennliche Körper vor andern von gleicher Verbrennlichkeit, mit diesen gerieben, die positive Elektricität sich aneignen.

Was ganz klar wird, ist, daß die idioelektrischen Körper nicht sowohl wegen ihrer Verwandtschaft zum — O, als weil sie für das + O

durchdringlicher sind, die Elektricität zurückhalten. Dieß ist ganz, wie wir es erwarten mußten, da die elektrische Materie eigentlich nur dem + O ihre Expansibilität verdankt. Das Gesetz also, nach welchem die Körper negativ-elektrisch werden, ist von dem, nach welchem sie Leiter oder Nichtleiter der Elektricität sind, ganz verschieden. Negativ-elektrisch werden die Körper im Verhältniß ihrer Anziehungskraft gegen das — O. Sobald diese Anziehungskraft einen gewissen Grad übersteigt, hören sie auf idioelektrisch zu seyn, und werden Leiter der Elektricität. Idioelektrisch werden sie nur bei einem Grade der Anziehung gegen das — O, der nicht in eine Zurückstoßung gegen das + O ausschlägt. Daher werden idioelektrische Körper durch Erwärmung, d. h. durch Vergrößerung ihrer Anziehungskraft gegen das — O, elektrische Leiter, nicht weil sie jetzt das — O stärker anziehen, sondern weil sie in gleichem Verhältniß das + O stärker zurückstoßen. Das Glas zeigt vielleicht eben deßwegen eine so große Verschiedenheit in Ansehung seiner Fähigkeit, elektrisch zu werden. Priestley hat gefunden, daß die nächste Ursache dieser Verschiedenheit darin liegt, daß die Oberfläche von neugeblasnem Glase sich einigermaßen leitend verhält (History and present state of electricity p. 588). Nollet will dasselbe von frischgegossenem Harz und Wachskuchen wahrgenommen haben. Vielleicht, daß sie erst allmählich eine gewisse Permeabilität für das Licht erlangen. Doch hat van Marum nichts Aehnliches bemerkt.

Jetzt scheint erklärt, warum alle leichtschmelzbaren und leichtverbrennlichen Substanzen negativ-idioelektrisch sind. Sie sind negativ-elektrisch, weil sie leicht verbrennlich sind, idio-elektrisch, weil sie leicht schmelzbar, d. h. dem Licht durchdringlich sind.

Es ist erklärt, warum durchsichtige, unverbrennliche Körper positiv-idioelektrisch sind. Sie sind positiv-elektrisch, weil sie unverbrennlich sind, oder mit andern Worten, weil sie das — O zurückstoßen, idioelektrisch, weil sie in demselben Verhältniß durchsichtig sind, oder mit andern Worten das + O anziehen.

Es ist endlich erklärt, warum alle verbrennlichen aber schwer-

flüssigen Substanzen, wie die Metalle, Leiter der Elektricität sind. Sie leiten die Elektricität, weil sie nicht nur verbrennlich sind, d. h. das — O anziehen, sondern weil sie auch schwerflüssig, d. h. für das + O in hohem Grade impermeabel sind.

Es ist äußerst merkwürdig, daß nach demselben Gesetze, nach welchem die Capacität eines Körpers für die Wärme vermehrt oder vermindert wird, auch seine Capacität für die Elektricität vermehrt oder vermindert wird. Ein Körper heißt in dem Grade erhitzt, als er die Wärmematerie zurückstößt. So leiten elektrische Leiter, wenn sie erhitzt werden, noch besser; Halbleiter werden durch Erwärmung vollkommene Leiter, Nichtleiter wenigstens Halbleiter der Elektricität. In eben dem Verhältniß, in welchem ein Körper mit dem — O sich verbindet, wird seine Capacität für die Wärmematerie vermehrt. Ebenso verlieren die besten elektrischen Leiter, die Metalle, durch Verkalkung ihre Zurückstoßungskraft gegen die Elektricität, und werden in eben dem Verhältniß idioelektrisch, als sie von dem — O durchdrungen oder dem Zustand der Verglasung nahe gebracht werden.

Ist irgend etwas beweisend für die Identität der positiven Materie des Lichts, der Wärme und der Elektricität, so ist es diese Uebereinstimmung der Gesetze, nach welchen sie in diesen verschiedenen Zuständen, deren sie fähig ist, von den Körpern angezogen oder zurückgestoßen wird. Ich habe diese Uebereinstimmung nicht gesucht, sie hat sich mir selbst angeboten.

Ich bin überzeugt, daß wer das in der Natur immer wiederkehrende Wechselverhältniß zwischen dem Oxygene und der Wärme richtig aufgefaßt hat, mit demselben den Schlüssel zur Erklärung aller Hauptveränderungen der Körper gefunden hat. Man sollte denken, daß so viele Analogien über die Quelle der elektrischen Erscheinungen nicht zweifelhaft lassen können. Jene Analogien aber sind nur da für den, der sie aufzufassen fähig ist, für diesen sind sie oft beweisender als selbst angestellte Versuche; Versuche aber sind allgemein-überzeugend. Alle bisher angestellten Versuche aber reichen noch bei weitem nicht hin, irgend eine Theorie außer Zweifel zu setzen. Neue und bis jetzt

unbekannte Versuche werden die Sache zur Entscheidung bringen, wenn erst irgend ein Chemiker entschlossen ist, der Lavoisier der Elektricität zu werden.

* * *

6.

Ich kann und will mir selbst nicht bergen, wie unvollständig die voranstehende Untersuchung ist, da sie uns höchstens nur über das Wesen der einen von beiden elektrischen Materien Aufschluß gibt. Ich kann mich nämlich, je länger ich darüber nachdenke, immer weniger überreden, daß in den beiden elektrischen Materien kein anderer Stoff außer dem Oxygene thätig sey. Ich glaube zuerst gefunden zu haben, daß das elektrische Verhältniß der Körper sich nach ihrer verschiedenen Verwandtschaft zum Oxygene richtet. Ich wünsche aber nichts mehr, als daß irgend ein höheres Verhältniß entdeckt werde.

Versuche haben über den elektrischen Dualismus noch nichts Entscheidendes gelehrt. Ich glaube aber a priori zu wissen, daß in den elektrischen Erscheinungen ein Conflikt zweier Materien sich offenbart, deren Verhältniß ein höheres ist, als das zwischen Oxygene und phlogistischer Materie stattfindet, oder deutlicher, daß das Elektrisiren etwas ganz anderes ist als ein Verbrennen. Das Azote, so wie es in der Atmosphäre vorkommt, ist kein brennbarer Stoff. Eben deßwegen ist es vielleicht derjenige Bestandtheil der atmosphärischen Luft, der sie einer elektrischen Zerlegung fähig macht. Einer phlogistischen Zerlegung wäre sie fähig, auch wenn sie reine Lebensluft wäre. Wer weiß, ob in reiner Lebensluft überhaupt Elektricität erregbar ist, oder ob wenigstens in einem solchen Medium beide Elektricitäten erweckt werden können.

So lange, bis wirkliche Versuche uns eines Bessern belehren oder gar vom Gegentheil überzeugen, werde ich immer geneigt seyn, zu glauben, daß die ursprüngliche Heterogeneität der atmosphärischen Luft (in welcher bis jetzt allein experimentirt worden ist) mit der Heterogeneität der beiden elektrischen Materien in irgend einem noch unbekannten Zusammenhang stehe.

Wenn man bedenkt, daß im elektrischen Proceß ein Dualismus sich offenbart, daß derselbe Dualismus in der animalischen Natur (deren ersten Entwurf gleichsam die atmosphärische Luft enthält) wiederkehrt, so wird man zum voraus geneigt, die Zusammensetzung der atmosphärischen Luft für etwas weit Höheres zu halten, als man gewöhnlich sich einbildet.

Vielleicht, daß es neuen und bis jetzt ununternommenen Versuchen aufbehalten ist, uns über die Natur der Stickluft, die jetzt noch so gut als verborgen ist, Aufschlüsse zu geben.

Solange man uns diese wunderbare und gleichförmige Vereinigung ganz heterogener Materien in der atmosphärischen Luft nicht gründlicher als durch eine Vermengung zweier heterogener Luftarten erklären kann, betrachte ich, der zahlreichen Versuche der Chemie unerachtet, die Luft, die uns umgibt, als die unbekannteste, und beinahe möchte ich sagen, räthselhafteste Substanz der ganzen Natur.

Sollte das Azote der Atmosphäre wirklich nur zu dem Ende da seyn, daß nicht eine reine Aetherluft unsere Lebenskraft erschöpfe, oder sollte die Stickluft noch unbekannte Eigenschaften und irgend einen positiven Zweck haben? Die französischen Chemiker haben neuerdings gefunden, daß das Athmen in reinem Sauerstoffgas nicht mehr Luft zersetzt als das Athmen in gemeiner Luft, und doch hat das fortgesetzte Einathmen reiner Luft so gefährliche Folgen für den thierischen Körper.

Sind denn die Erfahrungen über das Leuchten des Phosphors im Stickgas schon alle hinlänglich erklärt und auf die Seite gebracht? Wie, wenn ein Element der elektrischen Materie im Stickgas enthalten wäre? – Die leuchtenden Wolken, welche der Phosphor in diesem Gas aussendet und durch den ganzen Raum des Recipienten verbreitet, haben sie nicht Aehnlichkeit mit dem elektrischen Licht in luftverdünntem Raum?

Sollte wenigstens das Azote die Bedingung seyn, unter welcher allein aus der Lebensluft entgegengesetzte elektrische Materien entwickelt werden können, so wie Göttlings Versuchen zufolge die Gegenwart der Stickluft die nothwendige Bedingung ist, ohne welche der Phosphor bei

niedriger Temperatur nicht leuchtet, ein Phänomen, das wohl auch eigentlich noch nicht erklärt ist?

Sollten nicht Versuche, in dieser Rücksicht angestellt, selbst über die bis jetzt unbekannte Zusammensetzung des Phosphors Aufschluß geben? Wird ein Element der elektrischen Materie vielleicht aus dem Phosphor selbst entwickelt, wenn er in Stickluft leuchtet? Woher der Phosphorgeruch, der sich in einem Zimmer verbreitet, wo man elektrisirt? Große Chemiker vermuthen, daß ein Hauptbestandtheil des Phosphors Azote (Phosphorogène?) sey. Woher die große Quantität Phosphor, die im thierischen Körper continuirlich erzeugt wird?

Ehe man in verschiedenen Luftarten, erst in reiner Lebensluft, dann in Stickgas, dann in einer aus beiden Gasarten in verschiedenem Verhältniß gemischten Luft elektrisirt hat, ist selbst die Theorie des Lichts und des Verbrennens, wie viel mehr die Theorie der Elektricität unvollständig und ungewiß.

Ehe man erst die Wirkung der negativen so gut als der positiven Elektricität auf verschiedene Substanzen, und vorzüglich auf verschiedene Luftarten geprüft hat, kann man aus den einseitigen Experimenten, welche bis jetzt mit positiver Elektricität angestellt wurden, auf die Natur der elektrischen Materie überhaupt keine sicheren Schlüsse machen. Wenn es zwei ganz entgegengesetzte elektrische Materien gibt, werden sie nicht ganz verschiedener Wirkungen fähig seyn?

Achard sah geschmolzenen Schwefel durch elektrische Schläge alkalisch werden (v. Humboldt, über die gereizte Nerven- und Muskelfaser S. 446). Diese Erfahrung leidet mehrere Erklärungen. Wie aber, wenn das Azote, oder ein Element desselben, in die elektrische Materie einginge, welche Bestätigung fände hierdurch der Gedanke der neuern Chemiker, das Azote als das principe alcaligène anzusehen! Welch ein durchgreifender Dualismus alsdann! In der Atmosphäre wären das positive und negative Princip des Lebens, positive und negative elektrische Materie, oxygène und alcaligène, ein Gegensatz, der sich in der ganzen Natur (zuerst zwischen Säuren und Alcalien) wiederfindet.

Es ist wahr, daß einigen Experimenten zufolge, die ich im Anhang zu diesem Abschnitt zugleich mit den merkwürdigsten Versuchen, die Natur der elektrischen Materie betreffend, anführen werde, das elektrische Wesen keinen phlogistischen Stoff mit sich führen sollte. Aber das Azote, so wie es in der Atmosphäre vorhanden ist, ist auch kein phlogistischer Stoff Der elektrische Funken nur schlägt eine schwache Salpetersäure nieder aus einem Gemisch von reiner und azotischer Luft. Eben jene Erfahrung ist ein Beweis, daß das Elektrisiren in eine weit höhere Sphäre der Naturoperationen gehört als die Oxydationsprocesse. Denn beim Elektrisiren zeigt sich keine Spur einer schon vorhandenen oder erst erzeugten Säure.

7.

Die Erzeugung der Elektricität im Großen hängt so sehr zusammen mit der Beschaffenheit der Atmosphäre und den merkwürdigsten Revolutionen derselben, daß eine neue und auf genaue Versuche gebaute Theorie der Elektricität endlich vielleicht auch über den dunkelsten Theil der Naturlehre, die Meteorologie, einen neuen Tag heraufführen würde.

Die Frage, welche ich in den Ideen zur Philosophie der Natur aufgeworfen habe, durch welche Mittel die Natur dieselbe (chemische) Beschaffenheit der atmosphärischen Luft, der zahllosen Veränderungen in ihr unerachtet, continuirlich zu erhalten weiß, ist meines Erachtens von der höchsten Wichtigkeit, aber aus allen Thatsachen und Theorien der bisherigen Physik unbeantwortlich.

Vielleicht sind eben jene Veränderungen in dem Luftkreis selbst das Mittel, durch welches die Natur die glückliche Proportion der Mischung unserer atmosphärischen Luft continuirlich zu erhalten weiß. Wie wenn Elektricität aus einer Veränderung dieser Proportion entstünde, und wenn eben deßwegen eine elektrische Explosion das Mittel wäre sie wiederherzustellen? Verkündet nicht die allgemeine Bangigkeit, die den großen elektrischen Explosionen vorangeht, eine veränderte Mischung der allgemeinen Luft, und das freiere Athmen der ganzen lebendigen Natur nach jedem Gewitter die wiederhergestellte Proportion in diesem

allgemeinen Medium des Lebens? Verräth nicht das Steigen des Barometers und die auf jedes Gewitter erfolgende erfrischende Kühle eine Vermehrung des Sauerstoffs in der Atmosphäre, da von diesem allein die Wärmecapacität der Luft abhängt? (Vergl. oben S. 428 ff.)

Die Quelle der Elektricität, die aus der Gewitterwolke sich entladet, liegt, so wie die Quelle des Regens, den sie ergießt, außer ihr. Dieß hat de Luc erwiesen.

So wäre also der Regen nur das Phänomen einer allgemeinen Capacitätsveränderung der Luft, und die Wolke nur der Vorhang, der uns jenen großen atmosphärischen Proceß verbirgt, der die Ordnung der Natur wiederherstellt.

Es ist kein Wunder, daß die bisherigen Vermuthungen über den Ursprung der atmosphärischen Elektricität die Dürftigkeit der Vorstellungsart mit den bisherigen Hypothesen über den Ursprung des Regens getheilt haben.

Wenn die Wolken nichts weiter sind als präcipitirte Wasserdünste, so ist der Gedanke, die elektrische Materie mit dem Wasser von der Erde aufsteigen und mit ihm zur Erde zurückkehren zu lassen, allerdings der natürlichste Gedanke. Volta nahm an, daß Wasser in Dunst verwandelt eine größere Capacität für die elektrische Materie erlange und umgekehrt. Das Erstere schloß er aus einigen Versuchen, denen zufolge das Wasser ein Gefäß, aus dem es verdünstet, negativelektrisch zurückläßt. Man sieht leicht, daß er hierbei die Franklinsche Hypothese im Sinn hatte. Ueberdieß hat Sauffüre gefunden, daß das Gefäß, aus welchem Wasser verdünstet, beinahe ebenso oft positive Elektricität erlangt.

So gemein auch die Behauptung ist, daß mit jeder Erzeugung von Dünsten oder Dämpfen Elektricität entstehe, so wünsche ich doch, daß man genau zusehe, ob nicht in den meisten Fällen, wo sich beim Verdünsten Elektricität zeigte, eine Zerlegung des Wassers mit im Spiel war.

* * *

Sauſſüre hat über die Erzeugung der Elektricität durch Verdampfung folgende intereſſante Verſuche gemacht.

Waſſer, in einen bis zum Glühen erhitzten Schmelztiegel von Eiſen gegoſſen, erzeugte Elektricität, anfangs + E, dann — E bis zum höchſten Grad, den die Elektricität in dieſer Aufeinanderfolge erreichte, darauf o, endlich wieder + E. — Ganz verſchieden fiel derſelbe Verſuch aus, als er zum zweitenmal mit demſelben Gefäß angeſtellt wurde. Die Elektricität war beſtändig poſitiv. (Vielleicht weil das Gefäß beim zweiten Verſuch eine vollkommenere Zerlegung des Waſſers zu bewirken fähig war). Ein dritter Verſuch, der in einem kleinen Schmelztiegel von Kupfer angeſtellt wurde, gab beſtändig + E; da der Verſuch wiederholt wurde, anfänglich — E, dann + E bis ans Ende. Ein kleiner Schmelztiegel von Silber zeigte bei dem nämlichen Verſuch das erſtemal beſtändig — E, dann + E, darauf o. Im dritten Verſuch erhielt man eine weit ſtärkere Elektricität, anfänglich — E, wobei die Korkkugeln des Elektrometers um 3½ Linien auseinander gingen, hernach + E, wo dieſelben von $^7/_{10}$ einer Linie bis zu 6 Linien auseinander getrieben wurden. — In einem Schmelztiegel von Porcellain erhielt man durch denſelben Verſuch immer — E.

Aus dieſen Erfahrungen zieht Sauſſüre (Voy. dans les Alpes T. III, §. 809—822) folgenden Schluß: „l'électricité est positive avec les corps capables de décomposer l'eau (tels, que le fer et le cuivre), et negative avec ceux, qui ne causent aucune alteration“. Bis hierher, wie mir dünkt, ganz gut.

Sauſſüre ſchließt weiter: „Je serois donc porté à regarder le fluide électrique comme le résultat de l'union de l'élément du feu avec quelque autre principe, qui ne nous est pas encore connu. Ce seroit un fluide analogue à l'air inflammable, mais incomparablement plus subtil. — Le fluide électrique serait produit comme le gaz inflammable par la décomposition de l'eau. — Suivant ce système lorsque l'opération, qui convertit l'eau en vapeur, produit en même temps une décomposition, il s'engendre du fluide électrique etc.“

Gegen diese Hypothese kann man einwenden, daß man bei so vielen Experimenten über die Wasserzerlegung, z. B. wenn das Wasser durch glühende eiserne Röhren getrieben wird, immer brennbare Luft (gaz hydrogène) erhält, daß also die elektrische Materie, die dabei mit zum Vorschein kommt, nicht auch brennbares Gas seyn, oder aus demjenigen Bestandtheil des Wassers entspringen kann, der dieses Gas bildet. Sauſſüre könnte sich zwar auf einen Versuch berufen, den er a. a. O. erzählt, nämlich, als er in eine Eisengranate von 3½ Zoll Diameter, nachdem sie bis zum Weißglühen erhitzt war, Wasser goß, zeigte sich an ihrer Oeffnung eine sehr lebhafte Flamme — offenbar die Flamme des gaz hydrogène, das, mit der atmosphärischen Luft in Berührung, durch das Glühen des Eisens entzündet wurde. „Solange," sagt S., „als die Flamme erschien, war keine Elektricität zu spüren, im Augenblick, da sie verschwand, zeigte sich Elektricität". Allein als die Granate Zeichen von Elektricität zu geben anfing, entwickelte sich ohne Zweifel auch noch brennbares Gas, nur daß es nicht mehr entzündet wurde, weil die Granate jetzt nicht mehr so stark als vorher glühte: daß aber keine Elektricität sich zeigte, solange das entwickelte Gas in Flamme gerieth, ist sehr begreiflich, weil Flamme und Rauch vorzügliche Leiter der Elektricität sind.

Eher also bin ich geneigt zu glauben, daß die Quelle der Elektricität, die bei diesen Versuchen zum Vorschein kommt (nicht in dem brennbaren Bestandtheil, sondern) im Oxygene des Wassers zu suchen ist. Das Wasser wird in die zwei Luftarten, in brennbares und in Sauerstoffgas, zerlegt: daß entzündliches Gas sich entwickelt, hat S. selbst gefunden. Also muß dabei auch Sauerstoffgas entstehen; dieses, indem es einen Theil seiner ponderabeln Basis an das glühende Metall abgibt, muß, wenn unsere obige Theorie richtig ist, dadurch zu elektrischer Materie modificirt werden.

Warum jetzt + E, jetzt — E erscheint, kann Sauſſüre nicht ohne neue Hypothesen erklären. Nach unserer Hypothese könnte es bloß von dem Grade der Oxydation abhangen, dessen das Metall fähig ist,

ob es das Sauerstoffgas zu positiver oder zu negativer elektrischer Materie modificirt; und so stimmen freilich auch diese Versuche mit der Voraussetzung überein, daß beide elektrischen Materien nichts anderes sind als ein zerlegtes Oxygene.

Indeß verlangen alle diese Versuche eine neue Prüfung. Warum gibt die Kohle (wenn sie isolirt ist) immer — E bei der Verdampfung? Dieses Phänomen ist schwer zu erklären nach unserer Hypothese; schwerer noch nach der Saussüreschen.

* * *

Wenn wir mit Volta annehmen wollen, daß die atmosphärische Elektricität nur durch die Präcipitation der Wasserdünste erzeugt werde, wie wollen wir etwa erklären, daß bei der heitersten Luft, vorzüglich im Winter (wo bei weitem weniger Ausdünstung ist), eine weit größere Menge elektrischer Materie als im Sommer zur Erde herabkommt? („En été l'électricité de l'air serein est beaucoup moins forte, qu'en hiver". Saussure §. 802).

Es ist merkwürdig, daß die elektrische Irritabilität der Luft mit der Kälte des Himmelsstrichs und der Jahrszeit (wo bei trockener Witterung das Oxygene in der Atmosphäre concentrirt ist) auffallend zunimmt. — (Ueber die elektrische Beschaffenheit der russischen Atmosphäre hat Aepinus einige interessante Beobachtungen in seinem Brief an Dr. Guthrie mitgetheilt). — Ich gebe die Hoffnung nicht auf, daß zwischen der chemischen Beschaffenheit des Luftkreises, der atmosphärischen Elektricität, den Barometer- und Witterungsveränderungen künftig irgend ein Zusammenhang entdeckt werde. Um dieselbe Zeit, wenn das Barometer in unsern Gegenden fällt, bei einer zum Regen geneigten warmen Witterung, verschwindet allen Beobachtungen zufolge oft alle atmosphärische Elektricität (als ob sie zur Bildung des Regens verwandt würde). Warum wird oft in einer feuchten Luft alle elektrische Erregung unmöglich gemacht? — Daß die Luft ein elektrischer Leiter wird, erklärt die Sache nicht. Denn wo keine Elektricität erregt wird, kann auch keine fortgeleitet werden. Der Regen fällt, und mit ihm kommt eine große Menge elektrischer Materie zur Erde herab. Zu gleicher Zeit

gewinnt der Luftkreis wieder seine vorige Schwere; sowie der Himmel heiter wird, ist die atmosphärische Elektricität beständig (Saussüre und alle Meteorologen haben gefunden, daß die Elektricität der heitern Luft niemals = o ist). Wenn man bedenkt, daß die Schwere der atmosphärischen Luft großentheils von dem quantitativen Verhältniß des Sauerstoffs und des Stickstoffs in ihr abhängt; wenn man ferner bedenkt, daß ohne allen Zweifel eine Quelle der Elektricität im Sauerstoff zu suchen ist; daß unmittelbar vor jedem Regen die Schwere der Luft vermindert und gewöhnlich auch die atmosphärische Elektricität schwächer wird; daß regelmäßig nach gefallenem Regen die Schwere der Luft und mit ihr die Elektricität sich wiederherstellt: so kann man sich den Gedanken an irgend einen Zusammenhang jener Erscheinungen, auch wenn man ihn sich selbst oder andern nicht völlig entwickeln kann, doch nicht versagen.

Wenn auch in der Nähe der Erde ein solches verändertes Verhältniß der beiden Bestandtheile unserer Atmosphäre unmittelbar vor dem Regen sich nicht im Eudiometer darstellen läßt, so beweist dieß nicht, daß in Gegenden, wohin kein Experiment reicht, in der eigentlichen Region des Regens, nicht unmittelbar vor dem Regen eine unverhältnißmäßige Quantität Sauerstoffluft auf irgend eine unbekannte Weise verschwinden, und indem der Regen fällt, wieder erzeugt werden könne.

Ohnehin sprechen noch andere Erscheinungen, z. B. der oft so schnelle Wechsel von Kälte und Wärme, für ein schnelles Entstehen und Verschwinden von Sauerstoff in der Atmosphäre, wenn dieser (nach dem obigen) der Grund der Wärmecapacität der Luft ist. Woher z. B. die unverhältnißmäßig-schnelle Zunahme der Kälte unmittelbar vor Aufgang der Sonne?

V.

Es ist erstes Princip einer philosophischen Naturlehre, in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen.

Wenn die Erdatmosphäre ein Produkt heterogener Principien ist, sollten nicht alle Veränderungen in ihr dem allgemeinen Gesetze des Dualismus unterworfen seyn, so daß positive und negative atmosphärische

Processe sich continuirlich das Gleichgewicht halten? Vielleicht daß alle diese Fragen ihre Antwort in einer höheren Physik finden, die eben da aufhört, wo die jetzige Physik anfängt. Was Baco schon gewünscht hat, daß die Aufmerksamkeit der Naturforscher sich immer mehr auf die Betrachtung der allgemein verbreiteten ätherischen Principien wende, geht jetzt allmählich in Erfüllung. Die tiefere Kenntniß unsrer Atmosphäre wird den Schlüssel zu einer ganz neuen Naturlehre geben. Durch die Atmosphäre geht der allgemeine Kreislauf, in welchem die Natur fortdauert; in ihr als geheimer Werkstätte wird vorbereitet, was der Frühling Entzückendes oder der Sommer Schreckendes hat; in ihr endlich sieht der begeisterte Naturforscher schon den ersten Ansatz und gleichsam den Schematismus aller Organisation auf Erden.

a.

Vorerst bin ich lange begierig gewesen zu erfahren, durch welche Mittel in unserm Luftkreis jener Grundstoff immer erneuert werde, der, in jeden Proceß der Natur verschlungen, endlich verzehrt werden müßte, hätte die Natur nicht für einen stets neuen Zufluß desselben gesorgt.

Da die Vegetation auf der Erde niemals stillsteht, so muß unaufhörlich eine Menge Lebensluft aus den Pflanzen fast aller Klimate sich entwickeln. Wir können selbst annehmen, daß die Luft auf diesem Wege in sehr großer Quantität entwickelt wird, wenn wir bedenken, welche Menge Licht ein einziger Baum, dessen dichtes Laubwerk keinen Strahl durchläßt, an einem einzigen Sommertage auffängt. Da die Vegetation auf der einen Seite der Erde eben beginnt, wenn sie auf der andern erstirbt, so werden die großen Winde, die sich um diese Zeit gewöhnlich erheben, die entwickelte Lebensluft von der einen Seite der Erde zur andern führen, und so müßte in jeder Jahrszeit die Beschaffenheit der Atmosphäre in jedem Himmelsstrich, im Ganzen genommen, sich gleich bleiben.

Allein wenn man erwägt, daß das Athmen der Thiere und das, seit Prometheus, auf Erden nicht erloschene Feuer, in jeder Jahrszeit ohne Zweifel ebenso viel reine Luft verzehrt, als die Vegetation im Frühling und Sommer entwickelt; wenn man bedenkt, daß jene Luft

vielleicht bestimmt ist in ganz anderer Gestalt zur Erde zurückzukehren, und daß die Natur sie zu Processen anwenden kann, von denen wir noch höchst unvollständige Kenntniß haben: so wird es immer wahrscheinlicher, daß jener Grundstoff zugleich mit dem Aether des Lichts von der Sonne ausströme, und daß so eigentlich jenes wohlthätige Gestirn die Ursache ist, die unsern Luftkreis täglich neu verjüngt, und was er durch zahlreiche chemische Processe verliert, ihm aufs neue zuführt.

b.

Wenn das positive Princip des Lebens uns von der Sonne zuströmt, so muß das negative Princip (das Azote) die eigenthümliche Atmosphäre der Erde ausmachen. Welches die ursprüngliche Natur dieses Princips sey, können wir jetzt nicht mehr ausmachen, da ohne Zweifel, nachdem unser Luftkreis durch den Zusammenfluß entgegengesetzter Atmosphären sich gebildet hat, seine Natur durch den Einfluß des Lichts modificirt worden ist. Ohne Zweifel hat mit ihm das Licht zuerst die Principien der allgemeinen Polarität gebildet, die jetzt allgemein verbreitet sind, und deren bloßes Residuum die Luftarten sind, die wir jetzt in der Atmosphäre finden.

Was die Erfahrung uns unmittelbar gelehrt hat, ist nur, daß heterogene Principien in unsrer Atmosphäre vereinigt sind; alles weitere besteht aus bloßen Schlüssen. Hätten unsere Untersuchungen eine andere Wendung genommen, vielleicht kennten wir jetzt die Atmosphäre nicht als ein Gemenge aus Lebens- und Stickluft, sondern als ein Produkt entgegengesetzter elektrischer Materien, und künftigen Versuchen wäre es vielleicht aufbehalten zu entdecken, daß diese beiden Materien sich auch als zwei heterogene Luftarten darstellen lassen. Unsere Untersuchungen scheinen den entgegengesetzten Gang genommen zu haben. Daß wir bis jetzt die atmosphärische Luft nur als ein Gemenge zweier Luftarten kennen, kommt bloß daher, daß wir sie bisher höchst einseitig durch keine anderen als phlogistische Processe untersucht haben.

c.

Was außer dem Wirkungskreis unsrer Erde fluktuirt, wissen wir nicht, und diese Unwissenheit wird unsere Naturlehre in beständiger

Unvollkommenheit erhalten. Wenn aber alle expansiven Materien, wo sie keinen Widerstand finden, ihren eignen Ausbreitungskräften folgen, so muß der leere Raum innerhalb jedes Sonnensystems mit Materien von verschiedenem Grad der Elasticität erfüllt seyn. Es ist möglich, daß das Licht nicht die einzige Materie ist, die von der Sonne ausströmt. Wenn dieses Element wegen der außerordentlichen Intensität seiner ausbreitenden Gewalt durch eigne Kraft bis zur Erde sich fortpflanzt, so erwarten vielleicht minder expansive[1] Materien ein leitendes Medium, um durch dasselbe bis zu uns fortgepflanzt zu werden, und vielleicht wird selbst durch Einwirkung des Lichts auf die Erde und ihren Luftkreis erst ein solches Medium gebildet.

Vielleicht daß in den Höhen der Atmosphäre, wohin nur im Sommer etwa Wolken sich erheben, in jenen Gegenden, wohin die Alten den Sitz der Götter verlegten —

> Quas neque concutiunt venti neque nubila nimbis
> Adspergunt — semperque innubilus aether
> Integit et large diffuso lumine ridet. —

unsere Atmosphäre ein leichtzersetzbares Wesen berührt, das, sobald es ein leitendes Medium findet, erst in der Nähe unsrer Erde jene zerstörende Gewalt annimmt, die wir im Gewitter bewundern.

Die Quelle mancher meteorischer Erscheinungen wenigstens liegt in einer Luftgegend, wohin sich allen Berechnungen zufolge unsere Atmosphäre nicht erheben sollte.

So sah z. B. Halley, der Astronom, im Monat März des Jahrs 1719, ein Meteor, ähnlich den Feuerkugeln, dergleichen man oft in den tiefern Luftregionen sieht, in einer Höhe, die nach seiner Berechnung 69 — 73½ engl. Meilen von der Erde entfernt ist. Den Diameter der Kugel berechnete er zu 2800 Yards, die Schnelligkeit ihrer Bewegung zu 300 engl. Meilen in einer Minute. Noch entfernter, genauen Berechnungen nach gegen 90 engl. Meilen von der Erde, sah man in England ein ebenso großes Meteor, das 1000 Meilen in einer Minute zu durchlaufen schien, am 18. August 1785.

[1] Erste Auflage: „vielleicht flüchtigere".

Beide Meteore, vorzüglich aber das von 1719, zeigten einen weit helleren Glanz, als Nordlichter zu zeigen pflegen, ohne wie diese in feurigen Strahlen auszuströmen. Beide waren von Explosionen und einer über ganz England hörbaren Erschütterung der Atmosphäre begleitet.

Wollte man den gewöhnlichen Berechnungen trauen, so müßten diese Phänomene in einer 300,000 mal dünnern Luft, als diejenige ist, in welcher wir athmen, d. h. in einem so gut als völlig leeren Raume, der weder eine so große Flamme zu unterhalten noch den Schall mit solcher Gewalt fortzupflanzen fähig wäre, erfolgt seyn. Gleichwohl kann man auch nicht annehmen, daß die Atmosphäre in einer solchen Höhe eine Dichtigkeit habe, die so großen Wirkungen proportional wäre. Man wird also annehmen müssen, daß in entfernteren Luftregionen irgend ein Fluidum circulirt, das in verschiedenem Verhältniß der Atmosphäre beigemischt, plötzlicher Veränderungen fähig, durch irgend eine Ursache schnell verdichtet und wieder ausgedehnt, sich mit gewaltigen Explosionen zersetzt und seine Verwandtschaft mit der Ursache des Lichts durch glänzende Phänomene beweiset.

d.

Welchen großen Einfluß mag die Berührung verschiedener Medien, oder die schnelle Erzeugung und Entwicklung specifisch verschiedener Materien in den Höhen des Luftkreises auf die Veränderungen unsrer Atmosphäre haben! —

Die eigentliche *Kraft* der Natur wohnt nicht in der starren Materie[1], aus der die Masse der Weltkörper geballt ist, denn diese ist nur der Niederschlag des allgemeinen chemischen Processes, der die edleren Materien von den unedleren schied. Die Räume, durch welche die Masse der Weltkörper gleichförmig verbreitet war, sind durch dieses Fällen der gröbern Materie nicht leer geworden, sondern erst alsdann haben sich die expansiven Flüssigkeiten freier und ungehinderter durch alle Räume der Welt verbreitet; in diesen Regionen eigentlich liegt der unerschöpfliche Quell positiver Kräfte, die in einzelnen Materien nach allen Richtungen sich verbreiten und Bewegung und Leben auf den

[1] Erste Auflage: „todten Materie".

festen Weltkörpern erzwingen und unterhalten. Was jeder einzelne Weltkörper sich von solchen Materien aneignen kann, sammelt er um sich als Atmosphäre, die jetzt für ihn der unmittelbare Quell aller belebenden Kräfte wird, obgleich ihr selbst diese Kräfte nur aus einem Quell zuströmen, der in weit entfernteren Regionen liegt, wohin nur unsere Schlüsse, nicht aber unsere Beobachtungen reichen.

Die Fülle von Kraft, die, in den Tiefen des Universums immer neu erzeugt, in einzelnen Strömen sich vom Mittelpunkt gegen den Umkreis des Weltsystems ergießt, einzig und allein nach demjenigen schätzen wollen, was wir durch einseitige Versuche aus unsrer Atmosphäre entwickeln, verräth die Dürftigkeit der Begriffe, die von den einzelnen, in einem kleinen Kreise nur beobachteten Wirkungen, zu der Größe der letzten Ursache sich zu erheben unfähig sind.

Doch geschehen schon in unsrer gröbern Atmosphäre Dinge, welche zu erklären man vergebens sich anstrengt, solange die dürftigen Begriffe unsrer (so eben erst entstandenen) Chemie das Blei sind, das den Flug unserer Untersuchungen an der Erde zurückhält. Wenn man erst die Unvollständigkeit dieser Begriffe einsehen wird, wird man auch dem Skepticismus eines de Luc Gerechtigkeit wiederfahren lassen, der nur die mangelhaften und oberflächlichen Vorstellungen bestritten, zugleich aber die Aussicht auf bei weitem umfassendere und höhere Naturerklärungen eröffnet hat.

Kein Theil der Naturlehre zeigt auffallender als die Meteorologie, wie wenig unsere Experimente zureichen, den Gang der Natur im Großen zu erforschen. Es ist nützlich, ein solches Beispiel in einer Schrift aufzustellen, welche durch eine vollständige Induktion das Unbefriedigende der bisher bloß experimentirenden Physik darzuthun bestimmt ist.

* * *

Kritik der gewöhnlichen meteorologischen Begriffe.

Der Anfang und Grund aller seichten meteorologischen Begriffe ist die fixe Idee einer Auflösung des Wassers in der Luft, wovon man doch bis jetzt noch keinen verständlichen Begriff zu geben im Stande war.

Durch welche Kraft löset die Luft das Wasser auf? und verhält sich das letztere so ganz passiv, als man sich vorstellt? Ich behaupte aber, daß keine Materie einer Auflösung in der andern fähig ist, ohne daß beide von einer gemeinschaftlichen Kraft durchdrungen werden.

Einige Naturforscher haben wohl eingesehen, daß der gemeine Begriff von Auflösung ganz und gar nichts bedeute, solange man nicht eine Ursache dieses Processes angeben könne. Für diese Ursache nahmen sie den Wärmestoff, und machten dadurch die Sache schwankender noch und dreimal ungewisser. — So erklärt z. B. Sauſſüre, er glaube nicht, daß die Luft das Wasser unmittelbar auflöse, vielmehr glaube er, daß das Wasser nur darum einer Auflösung in der Luft fähig sey, weil es durch das Feuer in einen elastischen Dunst verwandelt werde (Versuch über die Hygeometrie §. 191). Einen Schritt weiter ging Pictet: durch Versuche im luftleeren Raum hatte er sich überzeugt, daß die Wärme- oder Feuer-Materie die einzige wirkende Kraft sey, die die Phänomene der Ausdünstung hervorbringe, und daß die Luft dabei nur wenig oder gar nicht beschäftigt sey (Versuch über das Feuer §. 111).

Wenn Sauſſüre erweisen könnte, daß Wärmematerie das Wasser chemisch auflösen und in einen permanent-elastischen Dunst verwandeln könne, würden alle Einwendungen de Lucs gegen ihn ihre Kraft verlieren. Aber der Natur des Wassers nach ist es ganz und gar unmöglich, daß die Wärmematerie mit ihm ein chemisches Produkt bilde. Ich habe den Grund davon in der dephlogistisirten Beschaffenheit des Wassers gefunden (S. 65 ff. dieser Schrift [oben S. 419 ff.]). Nur wenn das Wasser phlogistisirt wird, geht es in eine Gasart über, die jetzt keine Eigenschaft mit dem Wasser oder Wasserdampf gemein hat, und permanent-elastisch ist.

Da die Wärmematerie dem Wasser nicht vermöge chemischer Verwandtschaft anhängt, so folgt, daß sie sich von ihm trennen muß, sobald nicht mehr Körper von geringerer Capacität sie gegen das Wasser treiben oder zwingen dem Wasserdampf anzuhangen

Kein chemischer Proceß geht vor, ohne daß Qualitäten entstehen, oder vernichtet werden. Materien, die sich durchdringen sollen, müssen eine gemeinschaftliche Qualität erlangen, was nicht geschehen kann, ohne daß beide ihre individuellen Qualitäten verlieren. So sind mit jeder chemischen Auflösung fester Körper Entwicklungen von Gasarten verknüpft, bei jeder Gasentwicklung aber bleibt ein Residuum zurück; beim Uebergang des Wassers in Dampfgestalt findet sich nichts Aehnliches, und überhaupt ist kein chemischer Proceß eine bloße Veränderung des Zustandes.

Durch Wärmematerie also kann das Wasser nur in Dunst aufgelöst werden, und wenn man auch nur dieses von der Auflösung des Wassers im Großen begreiflich machen könnte! Welche Hitze ist nicht in der Aeolipila nöthig, um das Wasser in Dampfgestalt zu versetzen? Da zwischen Wärmematerie und Wasser gar kein chemischer Zusammenhang ist, so kann eine Verbindung zwischen beiden nur erzwungen seyn. Das Wasser als Dampf befindet sich in einem gezwungenen Zustand, den es verläßt, sobald es in eine Region kommt, wo die Wärmematerie nicht von allen Seiten zurückgestoßen, freier sich verbreiten kann. Selbst der tropfbar-flüssige Zustand des Wassers ist nur in einer bestimmten Temperatur und in einem System von Körpern von hinlänglicher Zurückstoßungskraft gegen die Wärme möglich. Nicht durch Wärme, sondern durch eigne expansive Kräfte würde sich das Wasser zu Dunst ausbreiten, wenn der Druck der Atmosphäre aufgehoben würde. Solange dieser Druck fortdauert, ist die Dampfgestalt kein natürlicher, also auch kein permanenter Zustand des Wassers.

Die freiwillige Ausdünstung, welche zu jeder Zeit und in jeder Temperatur im Gange ist, muß durch eine ganz andere Ursache als die Wärme unterhalten werden. Denn auch das Eis dunstet aus in einer Temperatur unter dem Gefrierpunkt. Dieß muß Sauffüre selbst einräumen (a. a. O. §. 251). Es ist sehr natürlich, daß Wärme die Ausdünstung befördert, aber daß sie fähig sey, das Wasser in der Atmosphäre so aufzulösen, daß es aufs Hygrometer zu wirken aufhört, hat Sauffüre mit nichts erwiesen.

Wenn das Wasser in der Atmosphäre nur als Dunst aufgelöst wird, muß es auch die unterscheidenden Eigenschaften des Dunstes behalten, d. h. es muß aufs Hygrometer wirken, und zwar im Verhältniß mit der größern oder geringern Quantität, in der es verdünstet ist. Wo nun Wasser in der Atmosphäre existirt ohne diese Eigenschaft, da kann es nicht als Dunst, sondern es muß in irgend einer andern Form (nach Herrn de Luc in Luftform) existiren.

Nun hört aber wirklich das von der Erde beständig aufsteigende Wasser in der Atmosphäre auf das Hygrometer zu afficiren. Wenn es als Dampf aufgelöst würde, so müßte bei schönem Wetter, wenn von dem Ocean oder von der wassergetränkten Erde eine ungeheure Wassermenge aufsteigt, die Luft immer feuchter und feuchter werden bis zu einem Maximum von Feuchtigkeit, wie unter dem Recipienten der Luftpumpe. Statt dessen wird selbst in Luftschichten über der See sowohl als dem festen Lande die Atmosphäre bei schönem Wetter nicht feuchter, sondern trockener und immer trockener.

Auf dem Gipfel des Buet bemerkte de Luc zuerst einen Grad von Trockenheit in der Luft, der bei der nämlichen Temperatur im Thale unerhört ist. Es hatte einige Zeit vorher geregnet, das Thal und die benachbarten Berge waren von Wasser getränkt, dazu kam noch die Ausdünstung des Eises. Während de Luc auf dem Gletscher war, entstanden der Trockenheit unerachtet Wolken in der Luftschichte, in welcher er sich befand, sie rollten um den Berg herum, bald dehnten sie sich weiter aus gegen die Ebene hin, und wuchsen so schnell, daß de Luc es rathsam fand herabzusteigen, während das Hygrometer immer auf Trockenheit zuging; bald darauf war der Gletscher mit Wolken bedeckt; noch ehe Herr de Luc seine Wohnung erreicht hatte, regnete es aus der nämlichen Luftgegend, die kaum vorher so trocken gewesen war, mit großer Heftigkeit die Nacht hindurch und einen Theil des folgenden Tags.

Diesen Erfahrungen hat man großentheils nichts als allgemeine und vage Begriffe von Auflösung entgegengesetzt. Nur Herr Pictet unternahm es, die Schlüsse des Herrn de Luc durch ein Experiment

zu entkräften. Er bemerkte, daß, während aus einem mit Wasserdünsten angefüllten Ballon, da er aus einer Temperatur von + 4° in die Temperatur des Gefrierpunkts gebracht wurde, Thautropfen an den innern Wänden des Ballons sich ansetzten, wider all sein Erwarten das Hygrometer sehr schnell der Trockenheit zuging. „Hier hätten wir also, sagt er, dem Ansehen nach einen Fall, wo das Hygrometer gegen den Trockenheitspunkt desto mehr hinrückte, je stärker der Wasserdunst, in dem es eingetaucht war, erkaltete" (Versuch ꝛc. §. 111).

Die Erklärung, welche dieser Experimentator von dem beobachteten Phänomen gibt, ist folgende: Solange der Ballon in gleicher Temperatur bleibt, befindet sich die Wärmematerie, welche die Wasserdünste aufgelöst hat, im Gleichgewicht, und der Dunst durchdringt das Haar hygrometrisch. In dem Augenblick aber, da man den Apparat in eine niedrigere Temperatur bringt, wird das Gleichgewicht gestört, das Feuer bestrebt sich es wiederherzustellen, und fließt augenblicklich aus dem Mittelpunkt des Ballons nach außen zu; es verläßt das Haar, führt einen Theil der elastischen wässerichten Dünste (die es an der inneren Oberfläche als Thautropfen niedersetzt) mit sich fort. Das Hygrometer geht der Trockenheit zu, weil die Dünste, die es befeuchtet hatten, plötzlich ausströmen (§. 113).

Unsere experimentirenden Naturforscher vergessen sehr oft, daß ein Experiment in ihren umbratischen Gemächern unter ganz andern Umständen als im weiten Raume des Himmels von der Natur selbst angestellt wird. Daß das Hygrometer auf Trockenheit zugehen muß, wenn die sich ausbreitende Wärmematerie die feuchten Dünste von ihm hinwegführt, begreift man sehr wohl. Aber es sollte erklärt werden, warum das Hygrometer nach Herrn de Lucs Beobachtung auf Trockenheit zugeht, wenn wirklich eine Präcipitation des Wassers aus der Luft vorgeht. Diese aber hatte in dem erzählten Experiment nicht wirklich, sondern nur scheinbar statt. Denn, daß an der innern Oberfläche Thautropfen sich ansetzten, kam nur daher, weil die Wärme (das fortleitende Fluidum) die Dünste, welche es vom Hygrometer wegführte, nicht durch das Glas hindurch mit sich nehmen konnte.

Wenn etwa Herr Pictet von seinem Experiment auf die Operationen der Natur im Großen schließen wollte, so würde seine Erklärung sich selbst widersprechen. Denn wenn bei der Präcipitation des Wasserdunstes aus der Luft so viel Wärmematerie frei wird, als nöthig ist der Feuchtigkeit der Luft in Bezug auf das Hygrometer das Gleichgewicht zu halten, so müßte diese Wärmematerie auch hinreichen das Wasser in Dampfgestalt zu erhalten, wie dieß wirklich auch in Herrn Pictets Experiment der Fall war, da die Wassertropfen nur deßwegen niedergeschlagen wurden, weil sie nicht zugleich mit ihrem fortleitenden Fluidum durch das Glas dringen konnten.

Ohnehin, daß bei jeder Präcipitation eines Wasserdampfs Wärmematerie frei wird, wissen wir gar wohl. Aber eben das wollen wir erklärt haben, wie und durch welche Ursachen der Wasserdunst beim Regen seine Wärmematerie verliert. Ihr greift die Sache sehr klug an; ihr gebt uns ein begleitendes Phänomen statt der Ursache; wir bitten euch aber, uns erst das begleitende Phänomen selbst zu erklären, ehe ihr es zur Dignität einer Ursache erhebt; wir denken aber, daß die angebliche Ursache euch ebenso schwer zu erklären seyn wird, als die angebliche Wirkung, und daß ihr durch eine solche Erklärung eigentlich gar nichts erklärt, — sondern die Frage nur zurückgeschoben habt.

Mit dem Regen kommt immer zugleich Wärme zur Erde herab. Wenn die Wärme nach unten strömt — (in andern Fällen soll diese Materie einer direction antigrave folgen) — ist etwa in diesem Fall ebenso, als wenn ihr den mit Dünsten erfüllten Ballon aus dem warmen Zimmer ins kalte bringt, das Gleichgewicht der Wärme gestört worden? Dann müßte wohl die untere Luftregion, gegen welche die Wärme sich ausbreitet, vor dem Regen plötzlich erkaltet seyn; statt dessen aber erfährt man, euren Experimenten zum Trotz, daß vor dem Regen immer die Wärme zunimmt.

Ihr habt in eurer ganzen Atmosphäre nichts als Wärme, Luft und Wasser. Wenn nun der Wasserdunst, damit er als Regen niederfalle, erst seine Wärmematerie verlieren muß, nennt uns doch die

Substanz, die ihm diese Wärmematerie entzieht, und könnt ihr das nicht, so gesteht, daß ihr das Dunkle aus dem noch Dunklern erklären wollt.

Es ist eine sehr große Frage, die man ganz und gar übersehen zu haben scheint, ob nicht, anstatt daß die Wärmematerie das fortleitende Fluidum des Dunstes ist, der Dunst vielmehr (insofern er durch freiwillige Ausdünstung gebildet wird) das fortleitende Fluidum der Wärme sey, und umgekehrt, ob Wasser in Regen niederfällt, weil es seine Wärmematerie verliert, oder ob es vielmehr seine Wärmematerie verliert, weil es durch irgend eine andere Ursache (welche es sey) in Regen präcipitirt wird. Mit andern Worten, es ist zweifelhaft, ob die (quantitative) Capacität des Wassers vermindert wird, weil seine Wärmematerie frei, — oder ob diese vielmehr frei wird, weil (durch irgend eine Ursache) die Capacität des Wassers vermindert wird.

Wenn im Regen nur das Wasser niederfällt, das durch Wärme verdünstet wurde, welchen Unterschied gibt es alsdann zwischen Regen und Thau, und warum geht nicht jeder Thau besonders in heißen Erdstrichen, wo die Nächte oft außerordentlich kalt und die Verdünstung durch Wärme sehr stark ist, in Regen über? Daß der Thau ein Niederschlag des durch Wärme verdünsteten Wassers ist, kann man begreiflich machen, weil regelmäßig mit dem Anfang des Thaus eine Vermehrung der Kälte verbunden ist. Es ist bekannt, daß in heißen Klimaten der Thau bei weitem reichlicher fällt, als in kalten oder gemäßigten. Wenn also der Regen nicht etwas ganz anderes und weit mehr ist als der Thau, so müßte in den heißen Erdstrichen, wo den Tag über eine beständige Ausdünstung im Gange ist, auch der Regen viel häufiger fallen. Statt dessen ist in jenen Gegenden der Regen auf eine bestimmte Zeit eingeschränkt, und den größten Theil des Jahrs über ist der Himmel heiter und wolkenlos. In den gemäßigten Himmelsstrichen geschieht von dem allen gerade das Gegentheil.

Man muß zugeben, daß mit den atmosphärischen Processen, die in Regen sich auflösen, regelmäßig Barometerveränderungen verbunden sind. Daß beide Phänomene in irgent einem geheimen Zusammenhang

stehen, kann man schon daraus schließen, daß in jenen Erdstrichen, wo alle atmosphärischen Veränderungen regelmäßiger geschehen, wo das ganze Jahr in die trockene und nasse Jahreszeit eingetheilt ist, die Barometerveränderungen äußerst geringe ausfallen, während in den kältern Zonen, wo die Regenzeit bei weitem unregelmäßiger vertheilt ist, auch das Barometer weit häufigeren, regelloseren und größeren Veränderungen unterworfen ist.

Wenn nun der Regen sich vom Thau gar nicht unterscheidet (wie das der gemeinen Regentheorie zufolge der Fall ist), wie kommt es daß, während der Thau niederfällt, keine Veränderung der Atmosphäre sich am Barometer erkennen läßt?

„Sieht man nicht überall, sagt Sauffüre selbst (in der angef. Schr. S. 333), wie nach einem schönen Sommertage, an welchem die Luft überaus rein und trocken gewesen ist, dennoch ein häufiger Thau niederfällt, der die Luft von einer großen Trockenheit zur äußersten Feuchtigkeit bringt, da mittlerweile das Barometer keine oder so geringe Veränderung erleidet, daß man sie einzig und allein der abwechselnden Temperatur zuschreiben muß? Und dieser Thau wird in einer großen Höhe wahrgenommen; in den gebirgigsten Gegenden sind die Reife das Verderbniß der höchsten Grasweiden. Hier setzet sich der Thau nicht bloß auf die Wiesen, sondern auch an die dürrsten Felsen, die nicht die geringste Feuchtigkeit hergeben können. Die Erfahrung, welche hierin mit der Theorie übereinstimmt, beweist demnach, daß die Abkühlung bei Sonnenuntergang die in der Luft aufgelösten Dünste niederschlägt, vornehmlich, wenn die Luft durch diese Abkühlung zum Punkte der Sättigung gebracht wird. Dieweil also der Wechsel von Entwickeln und Verdichten einer so großen Menge Dünste am Barometer keine, oder wenigstens sehr geringe Veränderung hervorbringt, muß man nicht einräumen, daß derselbe keine so große Wirkung auf dieses habe, um unter die Ursachen seiner Veränderungen gerechnet zu werden?"

Es sey mir erlaubt, weiter zu schließen: dieweil aber doch mit

dem Entstehen des Regens in unsern Regionen regelmäßig Barometerveränderungen verbunden sind, muß man nicht daraus folgern, daß der Regen wenigstens das begleitende Phänomen einer weit höheren atmosphärischen Veränderung (als der Thau) und etwas mehr als bloße Entwicklung oder Präcipitation von Wasserdünsten ist?

Ich weiß nicht, was diesem Schluß entgegengesetzt werden könnte[1]. Die größte Feuchtigkeit der Luft beim Niederschlagen der Dünste ist von keinen Barometerveränderungen begleitet. Sogar muß Sauſſüre selbst zugeben, der Unterschied zwischen der Dichtigkeit der trockenen und der feuchten Luft erkläre nicht einmal zwei Linien Veränderung im Barometer, und, setzt er hinzu, man sollte daraus 21 oder 22 zu Genf, und mehr als 30 im nördlichen Europa erklären können? (Versuch über die Hygrometrie S. 329). Herr de Luc, nachdem er alle vorhergehenden Hypothesen über die Ursache der Barometerveränderungen als unzulänglich und unbefriedigend dargestellt hatte, hoffte sie durch die Voraussetzung, daß die wässerichten Dünste die Luft specifisch leichter machen, erklären zu können; allein Sauſſüre hat diese Annahme durch Experimente widerlegt, und de Luc selbst sah sich in seinem neuern Werk über die Meteorologie genöthigt sie zurückzunehmen.

Wenn es sonach bis jetzt keinem Naturforscher gelungen ist, die Quantität der wässerichten Dünste in der Luft mit der Schwere der Atmosphäre, d. h. mit dem Fallen oder Steigen des Barometers, in irgend ein Verhältniß zu bringen, so muß dem Regen regelmäßig ein höherer atmosphärischer Proceß vorangehen, welcher zugleich die Ursache der Barometerveränderungen ist, die den kommenden Regen verkündigen.

Es begegnet dem Naturlehrer, der, unfähig zu Schlüssen auf höhere Ursachen, bei dem Phänomen, wie er sagt, stehen bleibt, gar oft, daß er coexistirende Erscheinungen für Ursache und Wirkung von einander hält.

[1] Erste Ausgabe: „was klarer und evidenter wäre, als dieser Schluß".

Die Präcipitation des Wasserdunstes aus der Luft aber kann mit dem Fallen des Barometers in keinem Caufalzusammenhang stehen, denn sehr oft fällt das Barometer kurz ehe es regnet, noch beim höchsten Grad der Trockenheit, umgekehrt fängt sehr oft während des Regens noch das Barometer an zu steigen. Es scheint, daß die bloße Auflösung der Luft in Regen schon die natürliche Schwere der Atmosphäre hergestellt hat, noch ehe der Regen ganz gefallen ist. Wir werden also nicht irren, wenn wir eine gemeinschaftliche, höhere Ursache aufsuchen, welche zugleich die Schwere der Luft vermindert und den Regen bildet, den Regen niederschlägt und die Schwere der Luft wiederherstellt.

* * *

Hypotheſe zur Erklärung der Barometerveränderungen.

Ich kann mir nicht anmaßen, die unmittelbare Ursache der Barometerveränderungen angeben zu wollen. Aber folgender Schluß scheint mir evident zu seyn: Was man auch von außen in die Atmosphäre kommen läßt, wässerichte Dünste, oder phlogistische Ausdünstungen (aus welchen Pignotti die meteorologischen Veränderungen erklären wollte), oder irgend andere Stoffe, reicht erwiesenermaßen nicht hin, auch nur eine geringe, geschweige denn eine beträchtliche Veränderung der Luftschwere zu erklären. Die Ursache dieser Veränderlichkeit ihrer Schwere muß sonach in der Luft selbst, in dem Verhältniß ihrer ursprünglichen Elemente gesucht werden. Nach den vorhergehenden Untersuchungen können wir behaupten, daß entgegengesetzte (heterogene) Materien vereinigt unsere Atmosphäre bilden. Die Erhaltung des für Leben und Vegetation nothwendigen Verhältnisses positiver und negativer Principien muß Gegenstand der Hauptoperationen der Natur seyn. Diese Operationen kündigen sich als meteorologische Veränderungen an. Die beständige Entwicklung positiver und negativer Materien in verschiedenem quantitativem Verhältniß wird, da dieser Proceß in der Atmosphäre selbst vorgeht, die Luftschwere verändern, so daß die Luft an Gewicht gewinnt oder verliert, je nachdem das negative oder positive Princip reichlicher entwickelt wird.

Was ich für diese Meinung anführen kann, ist (außer dem, daß sonst keine Hypothese hinreicht alle Phänomene zu erklären) hauptsächlich Folgendes:

1) Daß der Barometer unter dem Aequator so geringe Veränderung zeigt, und daß dagegen diese Veränderungen größer und häufiger werden, je mehr man sich den Polen nähert, erklärt sich aus unsrer Hypothese, wenn man die Polarität der Erde bedenkt, da beständig positive und negative Ströme nach entgegengesetzten Richtungen sich begegnen, die innerhalb der Wendekreise sich eher im Gleichgewicht erhalten als außerhalb derselben. Alle entgegengesetzten Kräfte wirken gegen einen gemeinschaftlichen Schwerpunkt. Da offenbar entgegengesetzte Materien in unsrer Atmosphäre sich das Gleichgewicht halten (wenigstens muß man einräumen, daß die Erde entgegengesetzte elektrische und magnetische Pole hat), so muß irgendwo hin das Centrum fallen, auf welches sie beide hinwirken. Dieses Centrum aber muß, da negative und positive Principien continuirlich in verschiedener Quantität entwickelt werden, beständig verändert und gleichsam verlegt werden. Doch ist es natürlich, daß es immer innerhalb der Wendekreise und nie außerhalb derselben fällt; daher das beinahe beständige atmosphärische Gleichgewicht, das in diesen Gegenden sich durch die Unveränderlichkeit der Barometerhöhe ankündigt.

Mancher Naturforscher würde diesen Grund vielleicht keiner Aufmerksamkeit werth halten, wenn ich nicht anführen könnte, daß dasselbe Verhältniß der Entfernung vom Aequator sich auch bei der Abweichung der Magnetnadel zeigt; da unter dem Aequator die Abweichung nie mehr, als höchstens 15° westlich oder östlich beträgt, während es näher gegen die Pole Orte gibt, wo die Abweichung über 58° und 60° steigt. Man muß, wenn man richtige Begriffe hat, zugestehen, daß zu jeder Zeit auf der Erde irgendwo ein magnetischer Indifferenzpunkt ist; daß aber dieses Centrum sehr veränderlich ist, erhellt aus der beständigen Abweichung der Magnetnadel.

2) Die Barometerveränderungen lassen sich nach dieser Hypothese am leichtesten in Zusammenhang bringen mit dem Wechsel der Jahrszeiten. Man weiß, daß zur Zeit der Herbst- und Frühlingsnacht-

gleichen (zu derselben Zeit, da positive und negative Elektricität gegen die Pole hin in Nord- und Südlichtern ausströmt) die Barometerveränderungen am regellosesten geschehen. Da ohne allen Zweifel der Einfluß der Sonne die Ursache ist, welche den beständigen Conflikt positiver und negativer Principien in der Atmosphäre unterhält, so ist natürlich, daß in jeder Gegend der Erde, ausgenommen diejenigen, wo Tag und Nacht immer gleich sind (unter dem Aequator), der Uebergang jeder Jahrszeit in die andere (da das positive Princip von der Sonne entweder reichlicher oder sparsamer zuzuströmen anfängt) mit einer Revolution, d. h. mit einer allgemeinen Störung des Gleichgewichts positiver und negativer Principien in der Atmosphäre, d. h. (nach der Hypothese) mit Veränderungen der Luftschwere, verbunden ist.

3) Die nächste Ursache der Barometerveränderungen also ist das gestörte Verhältniß entgegengesetzter Principien[1] in der Atmosphäre; der Regen aber nur die coexistente Erscheinung jener Veränderungen; daher unter dem Aequator, wo das atmosphärische Gleichgewicht nie gestört wird, fast immer, außerhalb der Wendekreise aber zuweilen wenigstens Regen fällt, den keine oder sehr geringe Veränderung am Barometer anzeigt.

4) Warum aber nun doch näher gegen die Pole Regen sehr oft mit Barometerveränderungen coexistirt, läßt sich nur daraus erklären, daß mit der Revolution der Atmosphäre, die sich durch das Fallen des Barometers ankündigt, gewöhnlich auch eine Zersetzung jenes expansiven Princips verbunden ist, das die Ursache der Aerisation des Wassers, und, wenn es zersetzt wird, die Ursache des Regens ist. Dieses Princip aber selbst bestimmen, oder erklären zu wollen, durch welchen Proceß die Natur jene Zersetzung expansiver Principien bewirkt, wäre eine zu große Dreistigkeit, da jener Proceß in einer Region vor sich geht, wohin zu dringen bis jetzt noch keinem menschlichen Auge vergönnt war.

5) Es ist mir genug, wenn ich erwiesen habe, daß die Barometer- und mittelbar auch die Witterungsveränderungen die Folge eines höheren atmosphärischen Processes seyen — eines durch die allgemeine Ausdünstung vielleicht gestörten, und durch den umgekehrten Proceß wieder-

[1] „heterogener Materien". Erste Ausgabe.

hergestellten Verhältnisses der heterogenen Principien, aus welchen unsere Atmosphäre immerfort sich bildet, und welche vielleicht nur in der Nähe der Erde zu zwei entgegengesetzten Luftarten verdichtet erscheinen. Obgleich wegen der Mangelhaftigkeit unserer Kenntnisse die Erklärung beim Allgemeinen stehen bleiben muß, so eröffnet sie wenigstens Aussichten auf weit höhere Ursachen. Ist es zu verwundern, daß die bisherigen meteorologischen Erklärungen, da sie eine höchst einförmig wirkende Ursache dabei als wirksam angeben, weit unter den großen Erscheinungen bleiben mußten, welche eher auf ein allgemeines, über die ganze Erde herrschendes Gesetz als auf irgend eine untergeordnete Ursache hindeuten? Ich bin zufrieden, wenn das Bisherige auch nur so viel erweist, daß die Barometerveränderungen dem allgemeinen Gesetz der Polarität der Erde unterworfen sind.

VI.

Es ist Zeit den Begriff der Polarität genauer zu bestimmen.

1.

Daß in der ganzen Natur entzweite, reell-entgegengesetzte Principien wirksam sind, ist a priori gewiß; diese entgegengesetzten Principien in Einem Körper vereinigt, ertheilen ihm die Polarität; durch die Erscheinungen der Polarität lernen wir also nur gleichsam die engere und bestimmtere Sphäre kennen, innerhalb welcher der allgemeine Dualismus wirkt.

Wenn bei der elektrischen Erregung zwei heterogene Körper aneinander gerieben werden, vertheilt sich die positive und negative Elektricität an beide. Setzen wir nun, daß in einem und demselben Körper eine solche ursprüngliche Heterogeneität wäre, so daß beide Elektricitäten zugleich auf seiner Oberfläche erregbar wären, so würde diesem Körper elektrische Polarität zukommen.

Das allgemeine Mittel der elektrischen Erregung ist Erwärmung, und zwar, weil immer beide Elektricitäten zugleich erregt werden, ungleichförmige Erwärmung; daher das Gesetz, daß von zwei aneinander geriebenen Körpern der am wenigsten erwärmte

(z. B. Glas) positive, der am meisten erwärmte (z. B. Schwefel) negative Elektricität erhält.

Diese ungleichförmige Erregbarkeit durch Wärme findet sich nun in Einem Körper beim Turmalin, und ohne Zweifel noch bei mehreren andern ihm ähnlichen Körpern. Es ist gewiß, daß der Turmalin, solange er in einerlei Grad der Wärme erhalten wird, keine Spur von Elektricität zeigt, daß er aber elektrisch wird, wenn man ihn erwärmt oder erkältet. Der Grund dieses Phänomens kann nur darin gesucht werden, daß der Turmalin durch gleiche Wärmegrade doch nicht gleichförmig, sondern an einem Pol stärker als am andern erhitzt wird, oder daß seine Pole eine ungleiche Wärmecapacität haben. Wirklich zeigen sich die entgegengesetzten Elektricitäten am Turmalin niemals auf seiner ganzen Oberfläche, sondern nur in der Gegend zweier entgegengesetzter Punkte, die man seine Pole nennen kann. Daß aber wirklich dieser Stein seine elektrische Polarität der ungleichförmigen Erregbarkeit (durch Wärme) verdankt, erhellt daraus, daß seine Pole, wenn er erkältet wird, ihre Elektricitäten vertauschen; daß also derjenige Pol, der durch positive Erwärmung negativ-elektrisch wurde, durch negative Erwärmung positiv-elektrisch wird.

2.

Aus dieser einfachen Thatsache lassen sich nun schon mehrere interessante Sätze herleiten.

a) Wir sehen, daß die Wärme die allgemeine Ursache ist, welche allen Dualismus anfacht und unterhält, daß wir also sehr recht hatten, sie gleichsam als das vermittelnde Zwischenglied positiver und negativer Principien in der Welt anzusehen. Es ist jetzt einleuchtend, warum jedem Verbrennen eine Erhöhung der Temperatur vorangehen muß, warum Elektricität nie erregt wird, ohne daß durch Reiben oder irgend eine andere Ursache eine ungleichförmige Erwärmung hervorgebracht wird, u. s. w.

b) Da aber die Erwärmung eines Körpers etwas lediglich relatives ist, und da es von seiner specifischen Beschaffenheit (seiner

Capacität, abhängt, in welchem Grade er durch eine bestimmte Wärmequantität erhitzt werde, so wird ein Dualismus der Principien auf doppelte Art erregbar seyn: zwischen zwei Körpern,

entweder wenn sie ursprünglich heterogen sind und durch gleiche Ursache nicht in gleichem Grade erhitzt werden,

oder wenn sie ursprünglich homogen, aber durch ungleichwirkende Ursachen (z. B. ungleiche Quantitäten von Wärme) erhitzt werden;

in Einem Körper aber,

entweder wenn in ihm eine ursprüngliche Heterogeneität vorhanden ist,

oder wenn er ungleichförmig erhitzt wird.

c) Man muß folgenden Grundsatz der Erregbarkeit des Dualismus aufstellen: Wird in einem Körper durch positive Erwärmung das negative Princip erregt, so muß durch negative Erwärmung (Erkältung) das positive erregt werden, und umgekehrt.

d) Es folgt hieraus, daß in jedem Körper durch ungleichförmige Erwärmung Polarität, und durch ungleichförmige Erkältung ein Wechsel der Polarität hervorgebracht werden kann.

3.

Es ist äußerst merkwürdig, daß ohne allen Zweifel im Turmalin elektrische und magnetische Polarität coexistirt, nicht nur deßwegen, weil er, in viele kleine Stücke zerschlagen, an jedem einzelnen noch dieselbe Polarität zeigt, die er auf der ganzen Oberfläche zeigte, sondern auch, weil er wirklich (wenigstens nach Brugmanns Beobachtungen) vom Magnete gezogen wird. Man wird dadurch im voraus geneigt zu glauben, daß dieselbe ursprüngliche Heterogeneität, welcher der Turmalin seine elektrische Polarität verdankt, auch die Ursache seiner magnetischen Polarität sey. Man wird geneigt zu glauben, daß nach demselben Gesetz, nach welchem die elektrische Polarität in einem Körper erregt wird, auch die magnetische erregbar ist. Für diese Vermuthung aber sprechen noch andere Thatsachen.

a) Man weiß, daß jede ungleichförmige Erschütterung, daß vorzüglich ungleichförmige Erwärmung dem Eisen (auch andern metallischen Substanzen) magnetische Eigenschaften mittheilt; z. B. man erhitzt eine eiserne Stange und richtet sie perpendikulär auf, so werden ihre beiden Enden ungleichförmig erkalten und Polarität zeigen. Diese Thatsache stimmt nun ganz mit dem oben (2 d) aufgestellten Gesetz der elektrischen Polarität überein.

b) Sauffüre hat gefunden, daß nichts so sehr die Kraft des Magnets schwächte als die Wärme; schon die Differenz eines halben Grads Reaum. hat Einfluß aufs Magnetometer. „Depuis cinq ans, sagt Sauffüre, que cet instrument est construit, j'ai beaucoup observé sa marche; j'ai vu, que la force attractive varie, que la cause la plus générale de ces variations est la chaleur, que le barreau aimanté perd de sa force, quand la chaleur augmente, et la reprend quand elle diminue" (Voy. dans l. A. Vol. II, §. 459). Man kann dieses Phänomen nicht anders als aus dem oben (2 d) aufgestellten Gesetz vom Wechsel der Polarität erklären. Derselbe Pol, der durch positive Erwärmung negativ magnetisch wird, wird durch negative Erwärmung positiv magnetisch. Gesetzt nun, das Gewicht befinde sich am negativen Pol, so wird er durch Einfluß der Wärme positiv magnetisch, und verliert in diesem Uebergang seine Kraft, die er wieder erhält, sobald durch Erkältung seine positive Eigenschaft wiederhergestellt wird.

c) Die elektrische Materie ist ihrer Natur nach entgegengesetzter Wirkungen fähig, weil sie überall die entgegengesetzte Kraft weckt. So werden durch den elektrischen Funken Metalle oxydirt und desoxydirt, das Wasser decomponirt und recomponirt. So wird ohne Zweifel durch den positiv-elektrischen Funken, wenn er den positiven Pol trifft, der negative Magnetismus, wenn er den negativen trifft, der positive erweckt. — Daher werden durch den elektrischen Funken die Pole des Magnets umgekehrt. Doch scheinen die Versuche noch nicht hinlänglich vermannichfaltigt zu seyn. Es könnte sich hier ein großer Unterschied

negativer und positiver Elektricität zeigen; auch ist es wohl nicht gleichgültig, durch welchen Pol der elektrische Funken (je nachdem er positiv oder negativ ist) einströmt; man konnte hierdurch entdecken, welcher der Pole des Magnets positiv, welcher negativ ist.

4.

Wenn es einmal ausgemacht ist, daß die magnetische Polarität nach demselben *Gesetze* erregt wird als die elektrische, so ist ferner auch kein Zweifel, daß sie auf dieselbe *Art* und durch denselben *Mechanismus* entsteht wie diese.

Um zu erklären, wie ein Körper verbrenne oder elektrisch werde, mußten wir erstens ein *positives* Princip außer dem Körper (als Ursache des Verbrennens und der elektrischen Beschaffenheit), neben diesem aber ein *negatives* Princip im Körper annehmen, durch welches wir eigentlich nichts andeuteten, als das Minus von Zurückstoßungskraft, das der Körper im Zustand der phlogistischen oder elektrischen Erregung gegen die positive Ursache des Verbrennens oder der Elektricität beweist. Wir werden also bei der magnetischen Erregung *erstens* ein *negatives* Princip im Magnet annehmen, vermöge dessen er mit der positiven Ursache des Magnetismus in dynamischer Gemeinschaft steht. Wo jenes negative Princip fehlt, wird sich gar kein Magnetismus offenbaren. Diesem negativen Princip werden wir ein positives *außer* dem Magnet vorhandenes Princip entgegensetzen. Dieses Princip ferner muß in *sich selbst heterogen* und einer *Entzweiung* fähig seyn. Dieser *positiven Duplicität* in der *Ursache* des Magnetismus werden wir eine *negative Duplicität* im *Magnet selbst* entgegenstellen, vermöge welcher dieser gegen das *eine* Element des Magnetismus geringere Zurückstoßungskraft beweist als gegen das andere.

Durch diese Vorstellungsart haben wir Folgendes gewonnen.

a) Wir können die Ursache des Magnetismus als eine überall verbreitete Ursache ansehen, die auf alle Körper continuirlich wirkt, alle Körper durchdringt, ihre Duplicität aber nur an solchen offenbart, die zu ihren Elementen ein verschiedenes Verhältniß haben.

b) Wir verbannen dadurch den todten Begriff der Anziehung (welche der Magnet gegen die magnetische Materie beweisen soll) ein Begriff, der sich mit der außerordentlichen Wirksamkeit des magnetischen Princips schlecht verträgt, das ohne Zweifel continuirlich neu erzeugt und entwickelt, allgemein und auf alle Körper wirkt, eigenthümliche Bewegung aber nur da zu erregen fähig ist, wo es ein Minus von Zurückstoßungskraft findet.

So vortheilhaft für die Construktion aller Erscheinungen ist der Begriff einer allgemeinen dynamischen Gemeinschaft in der Welt, vermöge welcher die überall verbreiteten durchdringenden Ursachen überall Bewegung hervorbringen, wo das Gleichgewicht gestört ist, und gleichsam besondere Sphären sich bilden, innerhalb welcher sie wirksam seyn können.

5.

Wenn als Vehikel jeder endlichen Kraft eine Materie angenommen werden muß, so können wir auch dieser Annahme zu Erklärung der magnetischen Erscheinungen nicht entbehren, obgleich daraus nicht folgt, daß wir eine im eigentlichen Sinn magnetische (d. h. dem Magnet eigenthümliche) Materie anzunehmen das geringste Recht haben. Daß ein positives Princip außer dem Magnet ihn in Bewegung setzt, die Ursache seiner Polarität ist, muß auch aus folgenden Erfahrungen geschlossen werden.

a) Wäre die magnetische Kraft eine absolut-innere Kraft, so müßte die Anziehungskraft des Eisens sowohl als des Magnets ein bestimmtes Verhältniß zu ihrer Masse zeigen. Ein solches aber zeigt sich bei keinem von beiden. Wenn man verschiedene nicht magnetisirte, gleich lange, aber ungleich dicke Eisenstäbe mit dem einen Pol des Magnets in Berührung bringt, so wächst die Anziehung des Magnets gegen diese Stäbe, je dicker der Stab ist, aber nur bis zu einer gewissen Grenze, so daß über diese Grenze hinaus die Anziehung keinen Zuwachs weiter erleidet, wenn auch die Dicke des Stabes wächst (Hauy bei Prevost über den Ursprung der magnetischen Kräfte §. 116). — Sauffüre bemerkt schon (in seinen Voy. dans

l. A. Vol. I, §. 83), daß zwei ungleiche Massen von Eisen auf den Magnet in einem Verhältniß wirken, das dem Verhältniß ihrer Oberflächen weit näher kommt als dem Verhältniß ihrer Massen. — Man hat allgemein bemerkt, daß unter Magneten von gleicher Güte die kleinen im Verhältniß ihres Gewichts bei weitem mehr Kraft haben als die großen (ohne Zweifel weil es eine Grenze der magnetischen Durchdringlichkeit gibt, die nie überschritten wird). Aber man hat nicht so allgemein bemerkt, daß bei ganz ähnlichen Magneten von gleicher Masse ihre Anziehungskräfte sich verhalten wie ihre Oberflächen. Daniel Bernoulli, in einem von Sauffüre angeführten Brief an Trembley, behauptet gefunden zu haben, daß die absolute Kraft der künstlichen Magneten immer zunimmt wie die Cubikwurzeln der Quadrate des Gewichts, was ebenso viel ist, als im Verhältniß ihrer Oberflächen.

b) Nur die Möglichkeit einer allgemeinen Weltordnung kann nicht mehr aus materiellen Principien erklärt werden, weil solche Principien selbst schon eine Weltordnung voraussetzen, innerhalb welcher sie allein möglich sind. Allein innerhalb des allgemeinen Systems organisiren sich gleichsam einzelne Sphären der allgemeinen Naturkräfte, innerhalb welcher diese den Schein ebenso vieler specifisch-verschiedener Materien annehmen. Nur die allgemeine Weltbewegung ist von ewigen und unveränderlichen Ursachen abhängig; veränderliche Ursachen aber verrathen materielle Principien; so die magnetischen Abweichungen, die man nicht erklären kann, ohne dabei eine Materie als wirksam anzunehmen, die entwickelt oder zur Ruhe gebracht, zersetzt und wieder zusammengesetzt wird, und (gleich der atmosphärischen Elektricität) entsteht und verschwindet.

6.

Es fragt sich nur, welche specifische Beschaffenheit man dem materiellen Princip des Magnetismus zuschreiben müsse?

Man muß beklagen, daß die Schranken der magnetischen Kraft keine Mannichfaltigkeit von Experimenten und keine vergleichende Untersuchung verstatten.

Wenn es möglich wäre jene Schranken zu durchbrechen, wenn es vorerst nur gelänge die magnetischen Eigenschaften an mehreren Körpern als bisher zu entdecken, wie sehr würde dadurch schon das Feld der Möglichkeiten erweitert, wie viel Raum für vergleichende Untersuchung gewonnen!

Wenn es gelänge die kleinsten Grade der magnetischen Kraft (so etwa wie der elektrischen) noch bemerklich zu machen, würde man nicht finden, daß sie jedem Körper der Natur, wenn auch in unendlichkleinem Grade, beiwohnt?

Wenn man erst Vergleichungen anstellen könnte, sollte sich nicht finden, daß die magnetische Kraft bei weitem nicht so einförmig wirkt, als es uns jetzt scheint, da wir nur das Eisen mit dem Eisenerz, das wir Magnet nennen, vergleichen können? — Sollte sich dann nicht finden, daß vielleicht jeder Körper, wie das Eisen, sein Erz, d. h. einen Körper hat, der für ihn ein Magnet ist?

Liegt der Grund, warum man bisher weniger Entdeckungen in diesem Felde gemacht hat, eben darin vielleicht, daß man noch nicht für jeden Körper seinen Magnet gefunden hat? So ist für den Humboldtschen Serpentinstein nur das magnetische, nicht auch das unmagnetische Eisen ein Magnet. Sollte es nicht einen Unterschied von idiomagnetischen und symperimagnetischen Körpern geben? Bis jetzt ist nicht Ein entscheidender Versuch bekannt, der auf die specifische Natur des magnetischen Princips schließen ließe.

Vairo, Professor an der Akademie zu Neapel, soll gefunden haben, daß in der Hundsgrotte (grotta del Cane) in der Nähe von Neapel der Magnet seine gewohnte Wirkung auf das Eisen verliert, daß in derselben die Magnetnadel viel weiter von Norden abweicht, als in der gewöhnlichen Luft, auch, was besonders merkwürdig ist, daß in derselben keine elektrische Kraft erregt werden kann. (Man s. Jansens Briefe über Italien, vornehmlich den gegenwärtigen Zustand der Arzneikunde, und die Naturgeschichte betreffend. 1. Theil, S. 363).

Man weiß seit den Versuchen, die Murray mit der Luftart dieser

Grotte angestellt hat, daß sie ein kohlensaures Gas ist. (Man s. v. Crells neueste Entdeckungen in der Chemie, Th. 3, S. 118). Sollte die Unmöglichkeit, die Elektricität in diesem Luftraume zu erwecken, der in ihm wahrscheinlich herrschenden Feuchtigkeit zuzuschreiben seyn? — Aber wie will man erklären, daß der Magnet dort seine Kraft verliert? Etwa daraus, daß er schnell rostet? — Dieß ist doch unwahrscheinlich.

Man weiß allerdings, daß Eisen, wenn es desoxydirt wird, vom Magnet stärker als vorher angezogen wird (s. z. B. Saussure V. d. l. A. Vol. II, §. 425). Auf der magnetreichen Insel Elba müssen gute Magnete gegraben werden, denn die, welche an der Sonne liegen, verlieren allmählich ihre magnetische Eigenschaft (Swinburnes Reisen durch beide Sicilien, übersetzt von Forster, Th. I, S. 35). Es erhellt daraus allerdings, daß irgend ein eigenthümliches Verhältniß des Magnets zu dem Oxygene der Atmosphäre, oder zum Aether, der mit ihm in Verbindung tritt, zugleich die Ursache seiner Eigenschaften enthalte. Diese Entdeckung lehrt uns aber nichts mehr, als was wir schon a priori einsehen konnten.

7.

Man muß zugeben, daß die magnetische Kraft zu den durchdringenden gehört, und insofern bei weitem ursprünglicher ist als die elektrische. Denn diese häuft sich nur auf der Oberfläche der Körper an, und wird, wo sie ein leitendes Medium berührt, abgeleitet, ohne daß der Körper selbst verändert würde, der Magnet aber scheint auf andere Körper nur durch Vertheilung (Erregung), nie durch Mittheilung zu wirken. Seine eigenthümliche Kraft kann ihm nicht durch äußere, sondern nur durch penetrirende Ursachen entrissen werden. Das Princip des Magnetismus muß also zu den elementarischen, d. h. denjenigen Materien gerechnet werden, für welche kein Körper undurchdringlich ist. Als solche Materien kennen wir bis jetzt nur Licht und Wärme, wissen aber, daß sie diese ihre gemeinschaftliche Eigenschaft einem höheren Princip verdanken, das

zuverlässig auch in den magnetischen Erscheinungen wirksam ist. Es läßt sich in der Welt überhaupt kein dynamischer Zusammenhang denken, ohne daß man eine ursprüngliche Homogeneität aller Materie annehme. Wir sind genöthigt, die positive Materie, die sich im Licht und in der Wärme offenbart, als das allgemeine Auflösungsmittel aller Materie anzusehen. Wenn nun der grobe Stoff, ehe er in einzelne Materien überging, durch den Weltraum gleichförmig verbreitet und im Aether (als dem menstruum universale) aufgelöst war, so mußte alle Materie in ihm sich ursprünglich durchdringen, so wie man in jeder vollkommenen Solution mehrerer Materien durch ein gemeinschaftliches Mittel eine wechselseitige Durchdringung annehmen muß, weil die Auflösung nur dann vollkommen ist, wenn sie durchaus homogen, d. h., wie Kant bewiesen hat, wenn in ihr kein unendlich kleiner Theil anzutreffen ist, der nicht aus dem Auflösungsmittel und dem aufzulösenden Körper zusammengesetzt wäre. Als die grobe Masse aus der gemeinschaftlichen Solution niedergeschlagen wurde, entstanden heterogene Materien, die unfähig waren sich ferner zu durchdringen, da sie diese Eigenschaft nur dem gemeinschaftlichen Auflösungsmittel verdankten. Für dieses aber müssen alle Materien noch jetzt in hohem Grade durchdringlich, ja sogar durch fortwährende Aktion auflöslich seyn, wie auch die Erfahrung lehrt, da die härtesten Substanzen an der Luft endlich verwittern, andere auf andere Weise durch unbekannte Naturoperationen allmählich zerstört werden.

Wenn nun das magnetisch-Princip (vermöge seiner durchdringenden Kraft) dem Aether verwandt wäre, so müßte es auch weit allgemeiner wirksam, ja es müßte (so scheint es) keine Substanz der Natur seyn, die nicht durch dieses Princip in Bewegung gesetzt würde. Obgleich wir also bis jetzt nur wenige Substanzen des Mineralreichs kennen, die magnetische Eigenschaften zeigen, müssen wir doch behaupten, daß, da der Magnetismus eine allgemeine Naturkraft ist, kein Körper in der Welt absolut-unmagnetisch sey, ebenso wie kein Körper absolut-durchsichtig oder undurchsichtig, absolut-warm oder kalt ist.

8.

Ohne Zweifel sind alle Körper von der Ursache des Magnetismus durchdrungen; aber Polarität ertheilt sie nur denen, die zu ihren Elementen ein ungleichförmiges Verhältniß haben; der Duplicität des positiven Princips muß eine Duplicität des negativen Princips im Körper gegenüberstehen. Der magnetische Turmalin z. B. beweist durch die entgegengesetzten Elektricitäten auf seiner Oberfläche eine ursprüngliche Heterogeneität seiner Elemente.

Wir müssen hierauf sehr aufmerksam werden, wenn wir bedenken, daß der Turmalin zwischen den beiden Klassen idioelektrischer Körper gleichsam in der Mitte steht. Positiv-idioelektrische Körper sind in der Regel durchsichtig. Negativ-idioelektrische in der Regel undurchsichtig. Der Turmalin gehört zu den halbdurchsichtigen Körpern, er ist dadurch gleichsam in eine höhere Sphäre versetzt, unter der jene beiden Klassen idioelektrischer Körper begriffen sind; sehr natürlich, daß er auch beide Elektricitäten in sich vereinigt, und mit diesen zugleich magnetische Polarität annimmt.

Wenn alle Körper in gewissem Grade magnetisch sind, sollte sich die Polarität nicht vorzüglich an allen halbdurchsichtigen Körpern zeigen? Sollten nicht wohl alle Edelsteine, die so wie der Turmalin durch Erwärmung entgegengesetzte Elektricitäten annehmen, auch magnetische Eigenschaften zeigen? Man muß zu genauen Untersuchungen hierüber den Topas (den brasilianischen und syrischen), den Boraxspath und alle die Körper empfehlen, die mit dem Turmalin jene Eigenschaft (der elektrischen Polarität) gemein haben.

(Die Wirkung des Granats auf die Magnetnadel hat schon Sauffüre bemerkt. „Un de nos grénats, erzählt er, du poids de cinq grains commençoit à agir sur l'aiguille aimantée à la distance de deux lignes. — Je l'ai fait rougir, j'ai jeté sur lui de la cire, et j'ai ainsi rendu le phlogistique à quelquesunes de ses parties extérieures; alors il a agi sur l'aiguille à la distance de trois lignes ¼". — Daß der Grund dieser Erscheinung nicht in eingesprengten Eisentheilchen liegen könne, erhellt aus Folgendem: „On ne s'étonne

pas, sagt Sauſſüre, de voir nos grénats impurs et presque opaques contenir du fer attirable par l'aimant, mais on sera peut-être surpris de voir les grénats orientaux, soit rouges, soit oranges, soit violets, présenter tous le même phénomène. J'ai vu un grénat syrien du poids de dix grains de la plus grande beauté, et de la plus parfaite transparence, qui fait mouvoir sensiblement l'aiguille aimantée à deux lignes de distance. — J'ai trouvé aussi des cailloux, dans lesquels la matière du grénat est dispersée en masses non crystallisées, on reconnoit alors cette matière à sa couleur — — et à son action sur l'aiguille aimantée". (Voy. dans l. A. Vol. I, §. 84. 85).

Da alle Durchſichtigkeit nur relativ und die Grenze zwiſchen durchſichtigen und halbdurchſichtigen Körpern unbeſtimmt iſt — ſollten nicht alle durchſichtigen Körper[1] in einigem Grade magnetiſche Polarität zeigen? Sollten nicht alle idioelektriſchen Subſtanzen magnetiſche Eigenſchaften zeigen, wenn in ihnen eine urſprüngliche Verſchiedenheit der Qualität herrſchte? Geht vielleicht die magnetiſche Eigenſchaft allmählich in die idioelektriſche über?

9.

Die bisher vorgetragenen Ideen auf die Erde angewandt, muß der Grund ihrer Polarität in ihrer urſprünglichen Bildung geſucht werden. Wenn es erlaubt iſt, vom Kleinen aufs Große analogiſch zu ſchließen, ſo muß der urſprüngliche Grund in einer Ungleichförmigkeit ihrer Bildung geſucht werden. Wie ungleichförmige Erſchütterung, Erkältung u. ſ. w., dem Eiſen magnetiſche Eigenſchaften mittheilt, ſo iſt es glaublich, daß die Erde einer ähnlichen Urſache, z. B. daß ſie bei ihrer urſprünglichen Bildung an einem Pol ſchneller als am andern erkaltete, ihre Polarität verdankt. Nach Büffon iſt es der Südpol; er erklärt daraus, warum die Waſſer ihre erſte Richtung nach Süden zu genommen haben (Epoques de la nature p. 167). Tiefere geognoſtiſche Unterſuchungen würden vielleicht zeigen, daß urſprünglich

[1] „ſolche wenigſtens, die nie dem Feuer ausgeſetzt wurden". Zuſatz der letzten Ausgabe.

schon ein magnetischer oder elektrischer Strom den großen Lagen oder Schichten der Erde eine bestimmte Richtung gegen die Pole gegeben hat, ungefähr so wie die magnetische Anziehung, oder ein elektrischer Strom, wenn er durch Eisenfeile geleitet wird, ihr eine regelmäßige Stellung gibt. Wenn diese Richtung der großen Erdschichten nicht allgemein bemerklich ist, so muß man den Grund in den späteren Revolutionen, in Ueberschwemmungen und der großen Gewalt des Wassers suchen, das allmählich erst sich seinen regelmäßigen Lauf bahnte und die großen Beete bereitete, in denen jetzt das Meer eingeschlossen ist.

Indeß wäre ohne allen Zweifel die magnetische Kraft der Erde schon längst erloschen, wenn nicht eine continuirlich wirkende Ursache sie immer von Neuem anfachte. Diese Ursache ist die Sonnenwärme, die ohne allen Zweifel beide Hemisphären ungleichförmig erhitzt, da eine ursprüngliche Heterogeneität beider wohl begreiflich ist. Es ist bekannt, daß unter gleichen Graden der Breite in der nördlichen Halbkugel eine größere mittlere Wärme herrscht als in der südlichen. Aepinus (in seinem Tentamen theoriae electricitatis et magnetismi) erklärt dieses Phänomen aus der astronomischen Wahrheit, daß in den nördlichen Gegenden die Dauer der warmen Jahrszeiten die der kalten Jahrszeiten ungefähr um sieben Tage übertrifft. „Es ist klar, sagt er, daß das Gegentheil in der südlichen Halbkugel stattfindet; die kalte Jahrszeit übertrifft dort die warme um ungefähr sieben Tage. Also verbreitet die Sonne jährlich über die nördliche Halbkugel eine Wärme, die ungefähr um $\frac{1}{14}$ oder $\frac{1}{16}$ Theil größer ist, als die, welche sie über die südliche Halbkugel verbreitet. Es ist also nicht wunderbar, daß sich während einer langen Reihe von Jahrhunderten durch diese Ursache in unsern Gegenden eine Wärme angehäuft habe, die hinreichend ist, um in der Temperatur der beiden Halbkugeln einen Unterschied hervorzubringen". — (Vergl. Prevost vom Ursprung der magnetischen Kräfte. Deutsche Uebers., S. 161).

Ich bemerke, daß wohl nicht nur die ungleichen Summen von Wärme, die jährlich über die beiden Halbkugeln verbreitet werden,

sondern daß vorzüglich die Ungleichförmigkeit der täglichen Erleuchtung und Erwärmung die Polarität der Erde immer neu anfachen muß; die Coexistenz der elektrischen und magnetischen Polarität am Erdkörper (ich setze voraus, daß Nord- und Südlichter für elektrische Erscheinungen gelten) erlaubt uns, auf ihn alle Analogien des Turmalins, und insbesondere das oben aufgestellte Gesetz vom Wechsel der Polarität anzuwenden, der freilich wohl nie ganz erfolgen kann (obgleich nach Lichtenberg bisweilen eine Verwechslung der elektrischen Pole der Erde vorzugehen scheint), die aber doch die Ursache der täglichen sowohl als jährlichen Abweichung seyn kann, da diese nach einer unleugbaren Regelmäßigkeit in ihrer täglichen Abweichung dem Wechsel des Tags und der Nacht, in der jährlichen dem Wechsel der Jahrszeiten folgt, wobei freilich noch die Störungen in Betrachtung gezogen werden müssen, die den magnetischen Strom an vielen Orten der Erde, besonders wo große Eisengruben sind (z. B. in der Nähe der Insel Elba), von seiner Richtung ableiten.

10.

Die erste Wirkung der Sonne auf die Erde war ohne Zweifel die, daß sie ihre magnetische Eigenschaft erweckte, und so ist wohl das Gesetz der Polarität ein allgemeines Weltgesetz, das in jedem einzelnen Planetensystem auf jedem untergeordneten Körper ebenso wirksam ist, als in unserem Planetensystem auf der Erde. Einen schwachen Schimmer von Hoffnung, das Phänomen der allgemeinen Schwere auf physikalische Ursachen zurückzuführen, könnten diejenigen, die mit solchen Hoffnungen sich tragen, in dieser Idee erblicken: da auch die magnetische Gravitation mechanisch (aus Stoß) gar nicht, sondern nur dynamisch (durch eine Ursache, die in die Ferne Bewegung mittheilt), erklärbar ist, so würden sie wenigstens durch die Annahme einer solchen Ursache der allgemeinen Schwere die gesunde Philosophie nicht so sehr vor den Kopf stoßen, als durch die Hypothese schwermachender Körperchen.

Ich bemerke nur noch, daß das positive Element des Magnetismus zuverlässig dasselbe ist, das im Licht sich offenbart; daß aber

ohne Zweifel die magnetische Polarität der Erde die ursprünglichste Erscheinung des allgemeinen Dualismus ist, der in der Physik weiter nicht abgeleitet, sondern schlechthin vorausgesetzt werden muß, und der in der elektrischen Polarität schon auf einer viel tieferen Stufe erscheint, bis er endlich in der Heterogeneität zweier Luftarten in der Nähe der Erde, und zuletzt in den belebten Organisationen (wo er eine neue Welt bildet), — für das gemeine Auge wenigstens — verschwindet.

Ueber den Urſprung

des

allgemeinen Organismus.

Sicelides Musae, paullo majora canamus.
Virg.

I.

Vom ursprünglichsten Gegensatz zwischen Pflanze und Thier.

Man hat neuerlich oft gesagt, Vegetation und Leben seyen als chemische Processe anzusehen; mit welchem Recht, werde ich späterhin untersuchen. Es ist auffallend übrigens, daß man diesen Gedanken nicht benutzt hat, um aus ihm den ursprünglichsten Unterschied des vegetativen und animalischen Lebens abzuleiten.

Vorerst kennen wir zwei Hauptprocesse, von welchen die meisten Veränderungen der Körper in der anorgischen Natur abhängig sind, Processe, die auf jenen durch die ganze Natur herrschenden Gegensatz zwischen dem positiven und negativen Princip des Verbrennens sich beziehen. Die Natur, welche sich in Mischungen gefällt, und ohne Zweifel in einer allgemeinen Neutralisation enden würde, wenn sie nicht durch den steten Einfluß fremder Principien ihr eigen Werk hemmte, erhält sich selbst im ewigen Kreislauf, da sie auf der einen Seite trennt, was sie auf der andern verbindet, und hier verbindet, was sie dort getrennt hat.

So ist ein großer Theil ihrer Processe dephlogistisirend, diesen aber halten beständige phlogistisirende Processe das Gleichgewicht, so daß niemals eine allgemeine Uniformität entstehen kann.

Wir werden daher vorerst zwei Hauptklassen von Organisationen annehmen, davon die erste in einem von der Natur unterhaltenen Desoxydationsproceß, die andere in einem continuirlichen Oxydationsproceß Ursprung und Fortdauer findet.

Wir haben schon oben erinnert, daß oxydiren und dephlogistisiren, phlogistisiren und desoxydiren Wechselbegriffe sind, die in Bezug aufeinander wechselseitig positiv und negativ seyn können, wovon aber keiner etwas anderes als ein bestimmtes Verhältniß ausdrückt.

So wird also, wo die Natur einen Reduktions- oder Desoxydationsproceß unterhält, continuirlich phlogistische Materie erzeugt, was bei den Pflanzen unleugbar ist; denn diese, dem Licht, d. h. dem allgemeinen Mittel der Reduktion, entzogen, werden bleich und farbelos; sobald sie dem Licht ausgesetzt werden, gewinnen sie Farbe, der offenbarste Beweis, daß phlogistischer Stoff in ihnen bereitet wird. Dieser (als das negative Princip) tritt hervor, sowie das positive verschwindet, und umgekehrt; und so existirt in der ganzen Natur keines dieser Principien an sich, oder außerhalb des Wechselverhältnisses mit seinem entgegengesetzten.

So wie die Vegetation in einer steten Desoxydation besteht, wird umgekehrt der Lebensproceß in einer continuirlichen Oxydation bestehen; wobei man nicht vergessen darf, daß Vegetation und Leben nur im Processe selbst bestehen, daher es Gegenstand einer besonderen Untersuchung ist, durch welche Mittel die Natur dem Proceß Permanenz gebe, durch welche Mittel sie verhindere, daß es z. B. im thierischen Körper, solange er lebt, nie zum endlichen Produkt komme; denn es ist offenbar genug, daß das Leben in einem steten Werden besteht, und daß jedes Produkt, eben deßwegen weil es dieß ist, todt ist; daher das Schwanken der Natur zwischen entgegengesetzten Zwecken, das Gleichgewicht conträrer Principien zu erreichen, und doch den Dualismus (in welchem allein sie selbst fortdauert) zu erhalten, in welchem Schwanken der Natur (wobei es nie zum Produkt kommt) eigentlich jedes belebte Wesen seine Fortdauer findet.

Zusatz.

Seitdem man entdeckt hat, daß die Pflanzen dem Licht ausgesetzt Lebensluft aushauchen, und daß dagegen die Thiere beim Athmen

Lebensluft zersetzen und eine irrespirable Luftart aushauchen, hat man, bei dieser ursprünglich-inneren Verschiedenheit beider Organisationen, nicht mehr nöthig, äußere Unterscheidungsmerkmale aufzusuchen, z. B. (nach Hedwig), daß die Pflanzen nach der Befruchtung ihre Zeugungstheile verlieren; um so mehr, da alle diese Merkmale, wie die Unwillkürlichkeit der Pflanzenbewegungen (z. B. bei Aufnahme der Nahrung, da nach Boerhaves sinnreichem Ausdruck die Pflanze den Magen in der Wurzel, das Thier die Wurzel im Magen hat), oder die Nervenlosigkeit der Pflanzen — alle zusammen aus jenem ursprünglichen Gegensatz erst abgeleitet werden müssen, wie ich im Folgenden zeigen werde.

Es erhellet nämlich zum voraus, daß, wenn die Pflanze das Lebensprincip aushaucht, das Thier es zurückhält, im letztern bei weitem mehr Schein der Spontaneität und Fähigkeit seinen Zustand zu verändern seyn muß als im erstern. Ferner, daß das Thier, da es das Lebensprincip (durch Luftzersetzung) in sich selbst erzeugt, von Jahrszeit, Klima u. s. w. bei weitem unabhängiger seyn muß als die Pflanze, in welcher das Lebensprincip nur durch den Einfluß des Lichts (aus dem Nahrungswasser) entwickelt und durch denselben Mechanismus, durch welchen es entwickelt wird, auch continuirlich ausgeführt wird.

Die Vegetation ist der negative Lebensproceß. Die Pflanze selbst hat kein Leben, sie entsteht nur durch Entwicklung des Lebensprincips, und hat nur den Schein des Lebens im Moment dieses negativen Processes. In der Pflanze trennt die Natur, was sie im Thier vereinigt. Das Thier hat Leben in sich selbst, denn es erzeugt selbst unaufhörlich das belebende Princip, das der Pflanze durch fremden Einfluß entzogen wird.

Wenn übrigens die Vegetation der umgekehrte Proceß des Lebens ist, so wird man uns verstatten, im Folgenden unsere Aufmerksamkeit hauptsächlich auf den positiven Proceß zu richten, um so mehr, da unsere Pflanzenphysiologie noch höchst mangelhaft, und da es natürlicher ist, das Negative durch das Positive, als das Positive durch das Negative zu bestimmen.

II.

Von den entgegengesetzten Principien des thierischen Lebens.

Der Begriff Leben soll construirt werden, d. h. er soll als Naturerscheinung erklärt werden. Hier sind nur drei Fälle möglich:

A.

Entweder, der Grund des Lebens liegt einzig und allein in der thierischen Materie selbst.

Diese Annahme widerlegt sich von selbst durch die gemeinsten aller Erfahrungen, da offenbar genug äußere Ursachen zum Leben mitwirken. — In diesem Sinn hat auch wohl kein vernünftiger Mensch jenen Satz behauptet. Es geschieht aber oft, daß, wenn die Frage für eines Menschen Verstand zu hoch ist, die Frage herabgestimmt wird, und einen beliebigen Sinn erhält, in welchem sie freilich leicht beantwortlich, aber nun auch eine ganz andere Frage ist. Es ist nicht davon die Rede, daß das Leben von Stoffen abhängig ist, welche von außen dem Körper zugeführt werden, z. B. durch das Athmen, durch Nahrung u. s. w., denn die Aufnahme dieser Stoffe setzt schon das Leben selbst voraus. Wir wissen wohl, daß unsere Fortdauer an der Luftzersetzung hängt, welche in unsern Lungen vorgeht, aber diese Zersetzung ist selbst schon eine Funktion des Lebens: ihr sollt uns aber das Leben selbst, sollt uns einen Anfang des Lebens begreiflich machen.

Der eigentliche Sinn des oben aufgestellten Satzes müßte also der seyn, die erste Ursache (nicht die untergeordneten Bedingungen) des Lebens liegt in der thierischen Materie selbst, und dieser so bestimmte Satz müßte, wenn er auch aus Erfahrung unwiderleglich wäre, doch von einer gesunden Philosophie a priori verneint werden.

Es ist der Gipfel der Unphilosophie, zu behaupten, das Leben sey

eine Eigenschaft der Materie, und gegen das allgemeine Gesetz der Trägheit anzuführen, daß wir doch das Beispiel einer Ausnahme — an der belebten Materie finden. Denn entweder nimmt man in den Begriff der thierischen Materie schon die Ursache des Lebens, welche continuirlich auf die thierische Substanz (also auch in der thierischen Materie) wirkt, auf, und dann hat man freilich beim Analysiren leichte Arbeit; es ist aber nicht von einer Analyse, sondern von einer (synthetischen) Construktion des Begriffs thierisches Leben die Rede. Oder man nimmt an, daß es gar keiner positiven Ursache des Lebens bedürfe, sondern daß allbereits im thierischen Körper alles so zusammengemengt und zusammengemischt sey, daß daraus von selbst Mischungsveränderungen, und aus diesen Contraktionen der thierischen Materie erfolgen, ungefähr so wie ein bestimmtes Gemenge von Mittelsalzen von selbst sich zerlegt (wie das wirklich die Meinung des berühmten Herrn Reil in Halle zu seyn scheint). — Wenn dieß der Sinn jener Behauptung ist, so bitte ich, daß man vor allen Dingen uns folgende Fragen beantworte.

Wir wissen wohl (man erlaube uns erst einen festen Standpunkt zu nehmen, denn wir können bei den Physiologen, mit welchen wir zu thun haben, selbst keinen bestimmten Begriff von Chemie und chemischen Operationen voraussetzen), wir wissen wohl, daß verschiedene Substanzen, wenn sie miteinander in Berührung kommen, sich wechselseitig in Bewegung setzen (der klarste Beweis übrigens, daß sie träg sind, denn sie bewegen sich nicht einzeln, sondern nur indem sie miteinander in Wechselwirkung stehen). — Wir wissen auch, daß diese Bewegung, die der ruhende Körper in ruhenden hervorbringt, nicht nach Gesetzen des Stoßes erklärbar ist, auch können wir die Anziehung, die sie gegeneinander beweisen, in kein Verhältniß mit ihrer specifischen Schwere bringen. (Was soll man von Naturphilosophen denken, die alles im thierischen Körper durch Wahlanziehung geschehen lassen, Wahlanziehungen selbst aber als Aeußerungen der Schwerkraft ansehen!). — Wir suchen daher eine andere Erklärung dieser Erscheinungen auf, und behaupten, daß sie in eine höhere Sphäre der Natur-

operationen, als die, welche Gesetzen des Stoßes oder der Schwere unterworfen sind, gehören. Wir behaupten, die Materie selbst sey nur ein Produkt entgegengesetzter Kräfte; wenn diese in der Materie ein Gleichgewicht erreicht haben, sey alle Bewegung entweder positiv (Zurückstoßung), oder negativ (Anziehung ; nur wenn jenes Gleichgewicht gestört werde, sey die Bewegung positiv und negativ zugleich, es trete dann eine Wechselwirkung der beiden ursprünglichen Kräfte ein; — eine solche Störung des ursprünglichen Gleichgewichts geschehe bei den chemischen Operationen, und darum sey jeder chemische Proceß gleichsam ein Werden neuer Materie, und was uns die Philosophie a priori lehre, daß alle Materie ein Produkt von entgegengesetzten Kräften sey, werde in jedem chemischen Proceß anschaulich.

Wir gewinnen durch diese Vorstellungsart selbst einen höheren Begriff von chemischen Operationen, und damit auch mehr Recht, diese auf Erklärung einiger animalischer Processe analogisch anzuwenden. Denn alle wahren Physiologen sind einig, daß die animalischen Naturoperationen nicht aus Gesetzen des Stoßes oder der Schwere erklärbar sind. Dasselbe aber ist der Fall mit den chemischen Operationen, daher wir zum voraus eine geheime Analogie beider vermuthen können.

Dazu kommt, daß das Wesen der Organisation in der Unzertrennlichkeit der Materie und der Form besteht — darin, daß die Materie, die organisirt heißt, bis ins Unendliche individualisirt ist; wenn also vom Entstehen der thierischen Materie die Rede ist, verlangt man, daß eine Bewegung gefunden werde, in welcher die Materie eines Dings zugleich mit seiner Form entsteht. Nun ist aber überhaupt die ursprüngliche Form eines Dings nichts für sich Bestehendes, so wenig als die Materie; beide müssen also durch eine und dieselbe Operation entstehen. Materie entsteht aber nur, wo eine bestimmte Qualität erzeugt wird, denn die Materie ist nichts von ihren Qualitäten Verschiedenes. Materie sehen wir also nur in chemischen Operationen entstehen; chemische

Operationen also sind die einzigen, aus welchen wir die Bildung einer Materie zu bestimmter Form begreifen können.

Man irrt daher nicht, wenn man in den chemischen Durchdringungen den geheimen Handgriff der Natur zu erkennen glaubt, dessen sie sich bei ihrem beständigen Individualisiren der Materie (in einzelnen Organisationen) bedient. Es ist deßwegen kein Wunder, daß man von den ältesten Zeiten an, da man die chemischen Kräfte der Materie zuerst kennen lernte, darin gleichsam die gegenwärtige Natur zu erkennen glaubte. „Nichts", sagt ebenso schön als wahr Hr. Baader in seinen gedankenvollen Beiträgen zur Elementarphysiologie, „nichts kommt dem Enthusiasm (der freilich meist in schwärmenden Unsinn ausartete), und der besondern Naturandacht gleich, die in den ältesten Betrachtungen chemischer Naturoperationen athmet; auch sind die Früchte bekannt, welche wir diesem Enthusiasm verdanken, und das entgegengesetzte maschinistische System hat nichts dem Aehnliches aufzuweisen". — Wir sind also gar nicht gemeint, chemische Analogien bei Erklärung der animalischen Processe auszuschließen, wir werden vielmehr den Assimilations- und Reproduktionsproceß einzig und allein aus solchen Analogien erklären, obgleich wir bekennen müssen, daß auch das ein bloßer Behelf der Unwissenheit ist (weil uns die chemischen Operationen vor jetzt bekannter sind als die animalischen), indem es weit natürlicher wäre, anstatt Vegetation und Leben chemische Processe zu nennen, umgekehrt vielmehr manche chemische Processe unvollkommene Organisationsprocesse zu nennen, da es begreiflicher ist, wie der allgemeine Bildungstrieb der Natur endlich in todten Produkten erstirbt, als wie umgekehrt der mechanische Hang der Natur zu Crystallisationen sich zu vegetativen und lebendigen Bildungen hinaufläutert.

Dieß vorausgesetzt, bitten wir, daß man uns folgende Fragen beantworte:

1) Wir räumen ein nicht nur, sondern wir behaupten, daß die Bildung thierischer Materie nur nach chemischen Analogien erklärbar ist, wir sehen aber, daß diese Bildung, wo sie geschieht, immer das Leben selbst schon voraussetzt. Wie könnt ihr also vorgeben,

durch euren chemischen Wortapparat (denn mehr ist es nicht) das Leben selbst zu erklären?

Das Leben ist nicht Eigenschaft oder Produkt der thierischen Materie, sondern umgekehrt die Materie ist Produkt des Lebens. Der Organismus ist nicht die Eigenschaft einzelner Naturdinge, sondern umgekehrt, die einzelnen Naturdinge sind ebenso viele Beschränkungen oder einzelne Anschauungsweisen des allgemeinen Organismus. „Ich weiß nichts Verkehrteres, als das Leben zu einer Beschaffenheit der Dinge zu machen, da im Gegentheil die Dinge nur Beschaffenheiten des Lebens, nur verschiedene Ausdrücke desselben sind; denn das Mannichfaltige kann im Lebendigen allein sich durchdringen und Eins werden". (Jacobis David Hume S. 171). Die Dinge sind also nicht Principien des Organismus, sondern umgekehrt, der Organismus ist das Principium der Dinge.

Das Wesentliche aller Dinge (die nicht bloße Erscheinungen sind, sondern in einer unendlichen Stufenfolge der Individualität sich annähern) ist das Leben; das Accidentelle ist nur die Art ihres Lebens, und auch das Todte in der Natur ist nicht an sich todt — ist nur das erloschene Leben.

Die Ursache des Lebens mußte also der Idee nach früher da seyn als die Materie, die (nicht lebt, sondern) belebt ist: diese Ursache muß also auch nicht in der belebten Materie selbst, sondern außer ihr gesucht werden.

2) Gesetzt, wir geben euch zu, das Leben bestehe in einem chemischen Proceß, so müßt ihr einräumen, daß kein chemischer Proceß permanent ist, und daß die endliche Wiederherstellung der Ruhe bei jedem solchen Proceß verräth, daß er eigentlich nur ein Bestreben nach Gleichgewicht war. Chemische Bewegung dauert nur so lange, als das Gleichgewicht gestört ist. Ihr müßt also vorerst erklären, wie und wodurch die Natur im animalischen Körper das Gleichgewicht continuirlich gestört erhält, wodurch sie die Wiederherstellung des Gleichgewichts hemmt, warum es immer nur beim

Processe bleibt, und nie zum Produkt kommt; an das alles aber scheint man bis jetzt nicht gedacht zu haben.

3) Wenn alle Veränderungen im Körper ihren Grund in der ursprünglichen Mischung der Materie haben, wie kommt es, daß dieselben Veränderungen, z. B. die Zusammenziehungen des Herzens, continuirlich wiederholt werden, da (ex hypothesi) durch jede Zusammenziehung eine Veränderung der Mischung vorgeht, also nach der ersten Zusammenziehung schon keine andere mehr erfolgen sollte, weil ihre Ursache (die eigenthümliche Mischung des Organs) nicht mehr da ist?

4) Wie bewirkt die Natur, daß der chemische Proceß, der im animalischen Körper im Gange ist, nie die Grenzen der Organisation überschreite? Die Natur kann (wie man gegen die Vertheidiger der Lebenskraft mit Recht behauptet), kein allgemeines Gesetz aufheben, und wenn in einer Organisation chemische Processe geschehen, so müssen sie nach denselben Gesetzen, wie in der todten Natur, erfolgen. Wie kommt es, daß diese chemischen Processe immer dieselbe Materie und Form reproduciren, oder durch welche Mittel erhält die Natur die Trennung der Elemente, deren Conflikt das Leben, und deren Vereinigung der Tod ist?

5) Allerdings gibt es Substanzen, die durch die bloße Berührung chemisch aufeinander wirken; aber es gibt auch Verbindungen und Trennungen, welche erst durch äußere Mittel, z. B. Erhöhung der Temperatur u. s. w. bewirkt werden. Ihr sprecht vom Lebensproceß, nennt uns doch die Ursache dieses Processes! Was bringt in der thierischen Organisation gerade diejenigen Stoffe zusammen, aus deren Conflikt das endliche Resultat, thierisches Leben, hervorgeht, oder welche Ursache zwingt die widerstrebenden Elemente zusammen, und trennt diejenigen, welche nach Vereinigung streben?

Wir sind überzeugt, daß einige dieser Fragen einer Beantwortung fähig sind, aber auch, daß die ganze chemische Physiologie, solange sie diese Fragen nicht wirklich beantwortet, ein bloßes Spiel mit Begriffen ist, und keinen reellen Werth, ja nicht einmal Sinn und Verstand hat. Wir müssen aber bekennen, daß wir uns bis jetzt vergeblich nach einer

solchen Beantwortung gerade bei denjenigen umgesehen haben, die sich mit ihrer chemischen Physiologie am meisten wissen.

B.

Oder, der Grund des Lebens liegt ganz und gar außerhalb der thierischen Materie.

Man könnte eine solche Meinung denjenigen zuschreiben, die den letzten Grund des Lebens allein in den Nerven suchen, und diese durch eine äußere Ursache in Bewegung setzen lassen. Allein die meisten von Hallers Gegnern, die den Grund des Lebens, welchen dieser in der Irritabilität der Muskeln suchte, allein in die Nerven versetzen, lassen wenigstens mit ihm das Nervenprincip im Körper selbst (sie wissen nicht wie) erzeugt werden. Da aber die Annahme eines solchen Nervenprincips von Tag zu Tag hypothetischer wird (weil kein Mensch begreiflich machen kann, wie es im thierischen Körper erzeugt werde), und da ohnehin das, was Princip des Lebens ist, nicht selbst Produkt des Lebens seyn kann, so müßten jene Physiologen am Ende doch auf eine äußere Ursache der Nerventhätigkeit zurückkommen, und wenn sie den Grund des Lebens allein in den Nerven suchen, auch behaupten, daß der Grund des Lebens ganz und gar außer dem Körper liege.

Liegt aber der Grund des Lebens ganz außerhalb des thierischen Körpers, so muß dieser in Ansehung des Lebens als absolut-passiv angenommen werden. Absolute Passivität aber ist ein völlig sinnloser Begriff. Passivität gegen irgend eine Ursache bedeutet nur ein Minus von Widerstand gegen diese Ursache. Jedem positiven Princip in der Welt steht eben deßwegen nothwendig ein negatives entgegen: so entspricht dem positiven Princip des Verbrennens ein negatives Princip im Körper, dem positiven Princip des Magnetismus ein negatives im Magnet. Der Grund der magnetischen Erscheinungen liegt weder im Magnet, noch außer dem Magnet allein. So muß dem positiven Princip des Lebens außer der thierischen Materie ein negatives Princip in dieser Materie entsprechen, und so liegt auch hier, wie sonst, die Wahrheit in der Vereinigung der beiden Extreme.

C.

Der Grund des Lebens ist in entgegengesetzten Principien enthalten, davon das eine (positive) außer dem lebenden Individuum, das andere (negative) im Individuum selbst zu suchen ist.

Corollarien.

1.

Das Leben selbst ist allen lebenden Individuen gemein, was sie voneinander unterscheidet, ist nur die Art ihres Lebens. Das positive Princip des Lebens kann daher keinem Individuum eigenthümlich seyn, es ist durch die ganze Schöpfung verbreitet, und durchdringt jedes einzelne Wesen als der gemeinschaftliche Athem der Natur. — So liegt — wenn man uns diese Analogie verstattet — was allen Geistern gemein ist, außerhalb der Sphäre der Individualität (es liegt im Unermeßlichen, Absoluten); was Geist von Geist unterscheidet, ist das negative, individualisirende Princip in jedem. So individualisirt sich das allgemeine Princip des Lebens in jedem einzelnen lebenden Wesen (als in einer besondern Welt) nach dem verschiedenen Grad seiner Receptivität. Die ganze Mannichfaltigkeit des Lebens in der ganzen Schöpfung liegt in jener Einheit des positiven Princips in allen Wesen und der Verschiedenheit des negativen Princips in einzelnen; und darum hat jener aufgestellte Satz die Wahrheit in sich selbst, auch wenn er nicht durch alle einzelnen Erscheinungen des Lebens, so wie sie in jedem Individuum sich offenbaren, bestätigt würde.

2.

Ich kann nicht weiter gehen, ohne noch mit Wenigem zu sagen, wie in dem aufgestellten Satz die bisherigen Systeme der Physiologie sich vereinigen und zusammentreffen.

Vorerst gebührt dem großen Haller der Ruhm, daß, ob er sich gleich von der mechanischen Philosophie nicht völlig losmachen konnte, durch ihn doch zuerst ein Princip des Lebens aufgestellt wurde, das aus mechanischen Begriffen unerklärbar ist, und für welches er einen Begriff aus der Physiologie des innern Sinns entlehnen mußte.

Mag es seyn, daß Hallers Princip in der Physiologie eine Qualitas occulta vorstellt, er hat doch durch diesen Ausdruck schon die künftige Erklärung des Phänomens selbst gleichsam vorausgesehen, und stillschweigend vorausgesagt, daß der Begriff des Lebens nur als absolute Vereinigung der Aktivität und Passivität in jedem Naturindividuum construirbar ist.

Haller wählte also für seine Zeit das wahrste und vollkommenste Princip der Physiologie, da er einerseits die mechanische Erklärungsart verließ (denn im Begriff der Reizbarkeit liegt schon, daß sie aus mechanischen Ursachen unerklärbar ist), ohne doch andererseits mit Stahl in hyperphysische Erdichtungen auszuschweifen.

Hätte Haller an eine Construktion des Begriffs von Reizbarkeit gedacht, so hätte er ohne Zweifel eingesehen, daß sie ohne einen Dualismus entgegengesetzter Principien, und also auch ohne einen Dualismus der Organe des Lebens, nicht denkbar ist; dann hätte er gewiß auch die Nerven bei den Phänomenen der Reizbarkeit nicht als müßig angenommen, und dadurch unserm Zeitalter den Zwiespalt erspart, der sich zwischen seinen (zum Theil wahrhaft abergläubischen) Anhängern und den einseitigen Vertheidigern Einer, in den Nerven allein wirksamen, Lebenskraft erhoben hat.

Dieser Streit kann nicht anders als durch Vereinigung beider, in ihrer Absonderung falschen, Principien geschlichtet werden; diese Vereinigung hat zuerst Pfaff in seiner Schrift über thierische Elektricität und Reizbarkeit (S. 258) aus Erfahrungsgründen unternommen, und dadurch, wie ich glaube, zum voraus die Grenzen beschrieben, innerhalb welcher alle Erklärungen thierischer Bewegungen stehen bleiben müssen. Da eben diese Nothwendigkeit der Vereinigung beider Principien zur möglichen Construktion des Begriffs von thierischem Leben aus Principien a priori abgeleitet werden kann, so hat man hier ein auffallendes Beispiel des Zusammentreffens der Philosophie und der Erfahrung an Einem Punkt, dergleichen wohl künftig mehrere gefunden werden dürften.

3.

a) Auf welche Organe die positive, erste Ursache des Lebens continuirlich und unmittelbar einwirkt, dieselben Organe werden als aktive, diejenigen aber, auf welche sie nur mittelbar (durch die erstern) einwirkt, als passive Organe vorgestellt werden müssen (Nerven und Muskeln).

b) Die Möglichkeit des Lebensprocesses setzt voraus:

aa) eine Ursache, die durch continuirlichen Einfluß den Proceß immer neu anfacht und ununterbrochen unterhält, eine Ursache also, die nicht in den Proceß selbst (etwa als Bestandtheil) eingehen, oder durch den Proceß erst erzeugt werden kann.

bb) Zum Proceß selbst gehören als negative Bedingungen alle materiellen Principien, deren Conflikt (Trennung oder Vereinigung) den Lebensproceß selbst ausmacht. Der Satz gilt auch umgekehrt: Alle Principien, die in den Lebensproceß selbst eingehen, (z. B. das Oxygene, Azote u. s. w.) können nicht als Ursachen, sondern nur als negative Bedingungen des Lebens angesehen werden.

c) Das positive Princip des Lebens muß Eines, die negativen Principien müssen mannichfaltig seyn. So viele mögliche Vereinigungen dieses Mannichfaltigen zu einem Ganzen, so viel besondere Organisationen, deren jede eine besondere Welt vorstellt. Die negativen Principien des Lebens haben alle das Gemeinschaftliche, daß sie zwar Bedingungen, aber nicht Ursachen des Lebens sind; als ein Ganzes gedacht, sind sie die Principien der thierischen Erregbarkeit.

Anmerk. Der Schottländer Joh. Brown läßt zwar das thierische Leben aus zwei Faktoren (der thierischen Erregbarkeit und den erregenden Potenzen, exciting powers) entspringen, was allerdings mit unserm positiven und negativen Princip des Lebens übereinzustimmen scheint; wenn man aber nachsieht, was Brown unter den erregenden Potenzen versteht, so findet man, daß er darunter Principien begreift, die unsrer Meinung nach schon zu den negativen Bedingungen des Lebens gehören, denen also die Dignität positiver Ursachen des Lebens nicht zugeschrieben werden kann. Gleich

im zweiten Kapitel seines Systems nennt er als die erregenden Potenzen Wärme, Luft, Nahrungsmittel, andere Materien, die in den Magen genommen werden, Blut, die vom Blut abgeschiedenen Säfte u. s. w.! (J. Browns System der Heilkunde, übersetzt von Pfaff S. 3). Man sieht hieraus, daß man dem Schottländer allzu viel zutraut, wenn man glaubt, er habe sich zu den höchsten Principien des Lebens erhoben; vielmehr ist er auf einer untergeordneten Stufe stehen geblieben. Sonst hätte er nicht sagen können: „Was Erregbarkeit sey, wissen wir nicht, auch nicht, wie sie von den erregenden Potenzen afficirt wird. — Wir müssen uns hierüber sowohl, als über andere ähnliche Gegenstände, bloß an die Erfahrung halten, und sorgfältig die schlüpfrige Untersuchung über die im Allgemeinen unbegreiflichen Ursachen, jene giftige Schlange der Philosophie, vermeiden" (S. 6).

Man sieht aus diesen, wie aus vielen andern Stellen Browns, daß er an ein Substrat der Erregbarkeit gedacht hat, was freilich ein ganz unphilosophischer Begriff ist, über welchen etwas Philosophisches vorbringen zu wollen, allerdings ein schlüpfriges Unternehmen wäre. — Die Sache ist diese: Erregbarkeit ist ein synthetischer Begriff, er drückt ein Mannichfaltiges negativer Principien aus; als solchen aber nimmt ihn Brown nicht an, denn sonst hätte er ihn auch analysiren können. Brown denkt sich darunter das schlechthin-Passive im thierischen Leben. Etwas schlechthin-Passives aber ist in der Natur ein Unding. Nimmt man aber den Begriff als synthetisch an, so drückt er nichts aus als das Gemeinschaftliche (den Complexus) aller negativen Bedingungen des Lebens, worunter denn auch Browns erregende Potenzen fallen, daher für das eigentliche positive Princip des Lebens noch der Raum offen bleibt.

Es läßt sich aus dieser Verwechslung der erregenden Potenzen mit der positiven Ursache des Lebens am natürlichsten das Handgreifliche[1] in Browns Vorstellung vom Leben, und das Crapulöse seines ganzen Systems erklären, das auch Hr. Baader (in seinen Beiträgen ꝛc. S. 58) bemerkt. Hier ist übrigens nur von Brown als Physiologen

[1] Erste Ausgabe: „das Crasse".

die Rede, wozu ihn seine Anhänger gemacht haben; als Nosologe (was er allein seyn wollte) wird sein Verdienst immer mehr anerkannt werden, da die unmittelbare Quelle aller Krankheiten doch in den negativen Bedingungen des Lebens zu suchen ist, von welchen auch Brown seinen ganzen Eintheilungsgrund der Krankheiten hergenommen hat.

III.

Von den negativen Bedingungen des Lebensprocesses.

1.

Die negative Bedingung des Lebensprocesses ist ein Antagonismus negativer Principien, der durch den continuirlichen Einfluß des positiven Princips (der ersten Ursache des Lebens) unterhalten wird.

Soll dieser Antagonismus im lebenden Wesen permanent seyn, so muß das Gleichgewicht der Principien in ihm continuirlich gestört werden. Davon kann nun der Grund abermals nicht im lebenden Individuum selbst liegen. Es zeigt sich hier aufs neue der ursprüngliche Gegensatz zwischen Pflanze und Thier. Da in der Pflanze ein desoxydirender Proceß unterhalten wird, so wird das Gleichgewicht in der Pflanzenorganisation gestört werden, durch eine Ursache, welche allgemein fähig ist Oxygene zu entwickeln. Eine solche ist das Licht. Jedermann weiß, daß der Proceß der Vegetation in einer Zerlegung des Wassers besteht, da das dephlogistisirende Princip aus der Pflanze entwickelt wird, während das Brennbare in ihr zurückbleibt. In dem Maaße, als durch Einfluß des Lichts Lebensluft aus der Pflanze entwickelt wird, zieht sie auf ihrer ganzen Oberfläche Feuchtigkeit an; der Proceß scheint sich so von selbst fortzusetzen, weil das Gleichgewicht continuirlich gestört und continuirlich wiederhergestellt wird. Der Einfluß des Lichts ist daher (in der Regel) erste Bedingung aller Vegetation.

Ich bemerke, daß man deßwegen doch irren würde, das Licht für die Ursache der Vegetation zu halten; das Licht gehört nur zu den

erregenden Potenzen, nur zu den negativen Bedingungen des Vegetationsproceſſes, deſſen Urſache eine ganz andere ſeyn muß, was z. B. daraus ſehr klar wird, daß das Aufſteigen des Waſſers in den Pflanzen weder durch den Einfluß des Lichts noch durch die Reizbarkeit der Pflanzengefäße erklärbar iſt, da dieſe Reizbarkeit ſelbſt nur unter Bedingung einer poſitiven, auf ſie continuirlich einwirkenden, und vom Licht verſchiedenen Urſache erklärbar iſt, da bei unveränderter Struktur der Kanäle, ja ſelbſt bei fortdauernder Elaſticität der Luftgänge u. ſ. w. doch, wenn die Pflanze (man weiß nicht wie) abſtirbt, alle Bewegung in ihr aufhört, daher ſelbſt die Pflanzenphyſiologen, denen wir die genaueſte Kenntniß der mikroſkopiſchen Pflanzengefäße verdanken, am Ende „auf die bewegende und fortſtoßende Kraft (womit freilich der Naturlehre wenig gedient iſt) und das Lebensprincip zurückkommen, welches durch eine wohlgeordnete Bewegung alles, was in der Pflanze vorgeht, bewirkt". (S. Hedwig de fibrae vegetabilis ortu, p. 27. v. Humboldts Aphorismen aus der chemiſchen Physiologie der Pflanzen, S. 40).

2.

Das gerade Gegentheil von dem, was bei der Pflanze geſchieht, muß beim Thier ſtattfinden. Da das thieriſche Leben ein dephlogiſtiſirender Proceß iſt, ſo muß das Gleichgewicht der negativen Principien im Thier durch Aufnahme und Bereitung phlogiſtiſcher Materie continuirlich geſtört werden, deßwegen allein ſchon das Thier ſcheinbar-willkürlicher Bewegung fähig ſeyn muß. Die beiden negativen Principien des Lebens im thieriſchen Körper ſind daher phlogiſtiſche Materie und Oxygene (gleichſam die Gewichte am Hebel des Lebens), das Gleichgewicht beider muß continuirlich geſtört und wiederhergeſtellt werden. Dieß iſt nicht möglich, als dadurch, daß das Thier in eben dem Verhältniß, in welchem es phlogiſtiſche Materie bereitet, auch das Oxygene im Athmen zerſetzt, und umgekehrt.

Daß wirklich zwiſchen der Quantität der Luftzerſetzung und der Quantität des phlogiſtiſchen Proceſſes im thieriſchen Körper ein genaues Wechſelverhältniß ſtattfinde, daran laſſen eine Menge Erfahrungen nicht zweifeln. Die Quantität der Luftzerſetzung in den Thieren richtet ſich

überhaupt nicht sowohl nach der Quantität ihrer Masse, als der Quantität des Lebensprocesses in ihnen. So geht in den Lungen der beweglicheren Thiere, z. B. des Vogels, eine verhältnißmäßig weit größere Luftzersetzung vor, als in der Lunge der trägeren, aber an Masse vor andern hervorragenden Thiere. Die Quantität der Nahrung, deren ein Thier bedarf, richtet sich ebenso wenig regelmäßig und genau nach seiner Masse: das träge Kameel kann auf der Reise in der Wüste Tage lang den Hunger ertragen, das schneller athmende Pferd verlangt weit schnelleren Ersatz des schneller verzehrten phlogistischen Stoffs. — Jedes Thier zersetzt oder verdirbt im Zeitpunkt der Verdauung weit mehr Luft als im Zustand des Hungers.

Ist ein Uebergewicht des dephlogistisirenden Princips im Körper, so entsteht (nach Girtanner) jene thierische Unbehaglichkeit, die man Hunger nennt; das Thier, indem es mit scheinbarer Willkür den Hunger stillt, folgt nur einem nothwendigen Gesetze, kraft dessen das Gleichgewicht der negativen Principien des Lebens continuirlich wiederhergestellt werden muß. Durch Stillung des Hungers erhält das phlogistische Princip das Uebergewicht; das Athmen reicht (bei schnell verdauenden Thieren) allein nicht hin, das Gleichgewicht wieder herzustellen, es entsteht Durst, der durch Wasser (als Vehikel des dephlogistisirenden Princips), am schnellsten aber durch säuerliche, immer zugleich kühlende Getränke (— man erinnere sich, daß das Oxygene allgemeiner Grund der vermehrten Wärmecapacität ist —) gestillt wird; und so erhält sich der Antagonismus der negativen Principien des Lebens durch einen steten Wechsel des Uebergewichts des einen über das andere.

3.

Das Gleichgewicht der negativen Principien des Lebens soll immer gestört und immer wiederhergestellt werden. Es muß also vorerst die phlogistische Materie, die durch die Nahrung in den Körper kommt, aufgelöst, die Bestandtheile, welche schwerer sich mit dem Oxygene verbinden, müssen ausgeführt werden, und nur diejenigen zurückbleiben, welche dem Oxygene stärker das Gleichgewicht halten. Durch welche Operationen die Natur diese Auflösung bewirkt, wissen wir nicht

bestimmt anzugeben, aber wir können schon jetzt alle Stufen der Auflösung bezeichnen, welche der Nahrungsstoff im Körper durchläuft.

Die Nahrung der Thiere ist entweder vegetabilisch, oder animalisch; die Hauptbestandtheile der vegetabilischen Nahrung sind Kohlenstoff, Wasserstoff, Sauerstoff, in der animalischen Nahrung ist neben diesen der Stickstoff überwiegend. Das erste Geschäft der Natur ist, diese verschiedenen Stoffe aus ihrer Verbindung zu setzen, im Organ der Verdauung schon scheint sich der Wasserstoff von den übrigen Bestandtheilen loszumachen. Bei dieser Trennung wirken, man weiß nicht durch welchen Mechanismus, schon die lymphatischen Gefäße mit, die, was der Assimilation näher ist, sogleich absorbiren. Im Unterleib zuerst scheint der Kohlenstoff entwickelt zu werden, wozu vorzüglich die Milz dient, in welcher das Blut im Durchgang seine Farbe in Schwarz verändert (vgl. Ploucquets Skizze der Physiologie, §. 927); darauf scheint in der Leber die innige Vereinigung des Kohlenstoffs und Wasserstoffs vorzugehen, woraus ein Oel (womit die Galle am meisten Aehnlichkeit hat), und die erste Grundlage des thierischen Fetts erzeugt wird, das vorzüglich in der Leber sich absondert. Endlich scheint in der Bereitung des sogenannten Milchsafts schon der gerinnbare Theil (der Stickstoff) hervorstechend zu werden; im Durchgang durch die lymphatischen Gefäße, vorzüglich in den Drüsen, scheint noch das bereitete Oel abgesetzt zu werden; endlich ergießt sich der Strom in das Blut, wo die Säfte die höchste Stufe der Bildung erreichen, und aus welchem unmittelbar die festen Theile des Körpers anschießen. Indeß wird im Durchgang durch die verschiedenen Gefäße die Mischung des Bluts continuirlich wieder verändert; vorzüglich scheint es während seines Umlaufs sich mit Kohlenstoff zu beladen, der endlich durch die letzte Veranstaltung der Natur (die Berührung des Oxygenes in den Lungen) von ihm losgerissen wird.

Offenbar ist, daß alle Operationen der Natur, die der Assimilation vorangehen, die Trennung des Stickstoffs (als Hauptbestandtheils der thierischen Materie) von den übrigen Stoffen der Nahrung zum Zweck haben. Der Mechanismus der Animalisation scheint sonach vorzüglich

darin zu bestehen, daß im Durchgang der Nahrungssäfte durch verschiedene Organe allmählich der Stickstoff vor den übrigen Stoffen das Uebergewicht erlangt. So weit hat uns die neuere Chemie sicher geführt. (Man s. Fourcroys vortreffliche Abhandl. über die Entstehung thierischer Substanzen in der chemischen Philosophie, Deutsch übers., S. 149).

Es ist uns aber nicht genug zu wissen, daß es so ist: wir verlangen zu wissen, warum es nothwendig so seyn, und nicht anders seyn kann; die Antwort auf diese Frage geben unsere oben aufgestellten Principien.

4.

Die Natur eilt, das Gleichgewicht der negativen Principien im Körper, sobald es gestört ist, wiederherzustellen. Dieses Gleichgewicht aber kann nur ein dynamisches Gleichgewicht seyn, von der Art, wie das Gleichgewicht der Temperatur in einem System von Körpern (nach der oben vorgetragenen Erklärung). Setzen wir, daß in einem System von Körpern die Wärmequantität durch äußeren Einfluß vermehrt würde, so könnte die Natur doch das Gleichgewicht erhalten, wenn sie in beständig gleichem Verhältniß die Wärmecapacität der Körper vermehrte. Im thierischen Körper nun sucht die Natur das Gleichgewicht zwischen dem Oxygene und dem phlogistischen Stoff continuirlich zu erhalten. Da nun in eben dem Verhältniß, als phlogistischer Stoff in den Körper aufgenommen wird, Oxygene im Athmen zersetzt wird, so scheint der ganze Proceß der Animalisation im lebenden Körper darauf auszugehen, seine Capacität für das Oxygene bis zu dem Grade zu vermehren, da beide entgegengesetzten Principien einander vollkommen das Gleichgewicht halten. Dieß geschieht, indem dem Körper continuirlich Stickstoff zugesetzt wird. Im gesunden Körper müßte die Natur dieses Gleichgewicht nach vollbrachtem Assimilationsproceß regelmäßig erreichen. Da aber das eine jener negativen Principien (das Oxygene) dem Körper immer neu zugeführt wird, so kann das Gleichgewicht nur momentan seyn, und muß, sobald es erreicht ist, auch wieder gestört werden, in welcher continuirlichen Wiederherstellung und Störung des Gleichgewichts eigentlich allein das Leben besteht.

Daß nun die Natur, indem sie dem Körper continuirlich Stickstoff zusetzt (worin allein eigentlich das Wesen der Ernährung besteht), wirklich den Zweck, das Gleichgewicht der negativen Principien des Lebens wiederherzustellen, erreiche, erhellt aus folgenden Bemerkungen:

Der Stickstoff, so wie er in der Atmosphäre verbreitet ist, ist kein brennbarer Stoff, und es ist bis jetzt nur durch den elektrischen Funken möglich gewesen ihn mit dem Oxygene zu verbinden. Ob etwas Aehnliches im Körper vorgehe, lassen wir vorerst dahin gestellt, bemerken aber, daß eben dieser Stoff, bis zu einem gewissen Grade oxydirt, die größte Capacität für den Sauerstoff erlangt, so daß er ihn (wie in der Salpeterluft) durch bloße Berührung, in großer Quantität, und mit großer Schnelligkeit zersetzt. So hat also die Natur, indem sie die Quantität des Stickstoffs im Körper vermehrt, keine andere Absicht, als das dynamische Gleichgewicht der negativen Lebensprincipien im Körper wiederherzustellen, da dieser Stoff vor allen andern geschickt ist das Oxygene zu fesseln. Durch welchen Mechanismus, und auf welche Art dieß geschehe, lasse ich vorerst dahingestellt. — Irre ich mich, oder hat sie durch diese Anstalt zugleich den ersten Grund zur Irritabilität, der hervorstechendsten Eigenschaft der thierischen Materie, gelegt?

* * *

Anmerk. Wenn man überlegt, daß der Dunst, der unsern Erdball umgibt, die beiden Elemente, deren Conflikt das Leben auszumachen scheint, auf ebenso unbekannte Weise in sich vereinigt, als es der thierische Körper thut, so sieht man erst, welcher Sinn darin liegt, daß (nach Lichtenbergs Ausdruck) alles — (das Schönste wenigstens, was die Erde hat) — aus Dunst zusammengeronnen ist. In der That, wenn das Geheimniß des Lebens in einem Conflikt negativer Principien liegt, davon das eine gegen das Leben (azotisch) anzukämpfen, das andere das Leben immer neu anzufachen scheint, so hat die Natur in der Atmosphäre schon den Entwurf des allgemeinen Lebens auf Erden niedergelegt, und der Mensch, wenn er nicht aus dem Erdenklos gebildet seyn will, muß wenigstens bekennen, daß er den

ätherischen Ursprung, den er seinem Geschlechte zueignen möchte, mit der ganzen belebten Schöpfung theilt.

Da das positive Princip des Lebens und des Organismus absolut Eines ist, so können sich die Organisationen eigentlich nur durch ihre negativen Principien unterscheiden.

Die neuere Chemie nennt als das negative Princip der Vegetation den Kohlenstoff; da aber dieser (ursprünglich wenigstens) ohne Zweifel selbst Produkt der Vegetation war, so ist kaum zu zweifeln, daß der brennbare Bestandtheil des Wassers eigentlich das ursprünglich-negative Princip der Vegetation ist, woraus die Analogie entsteht, daß das über die ganze Erde verbreitete Wasser den ersten Entwurf aller Vegetation ebenso, wie die überall gegenwärtige Luft den ersten Entwurf alles Lebens, in sich enthält.

Wenn die Natur in todten Substanzen (wie im Wasser und der atmosphärischen Luft) eine Vereinigung entgegengesetzter Principien erreicht hat, so hat sie in organisirten Wesen diese Vereinigung wieder aufgehoben; Vegetation und Leben aber besteht nur im Proceß der Trennung und Verbindung selbst, und die vollbrachte Trennung, so gut als die vollbrachte Vereinigung, ist der Anfang des Todes.

Der über die ganze Natur verbreitete Dualismus der Elemente schließt sich demnach, wie in einem engern Kreis, in den Organisationen der Erde, wie wir vor jetzt durch folgendes Schema anschaulich machen können:

Azote	Oxygene	ydrogene
Stickluft	Lebensluft	brennbare Luft

Atmosphärische Luft	Wasser
1	1
Thierisches Leben	Pflanzenleben
(durch Zersetzung der Lebensluft und Erzeugung von Wasser, im Athmen, in der Ausdünstung u. s. w.)	(durch Zersetzung des Wassers und Erzeugung von Lebensluft, im Ausathmen u. s. w.)

* * *

5.

Der unmittelbare Zweck der Natur bei dem jetzt beschriebenen Processe ist nur der Proceß selbst, ist nur die beständige Störung und Wiederherstellung des Gleichgewichts der negativen Principien im Körper: was in diesem Processe unter der Hand gleichsam entsteht, ist für den Proceß selbst zufällig, und nicht unmittelbarer Zweck der Natur.

A.

1) Vorerst kann die Natur die materiellen Principien des Lebens den allgemeinen Gesetzen nicht entziehen, die sie selbst der Materie ursprünglich eingedrückt hat. Der belebten Materie wohnt also wie jeder andern ein continuirliches Bestreben nach Gleichgewicht bei; wo aber das Gleichgewicht erreicht ist, ist Ruhe. Es muß also in jedem Körper, in welchem die Natur einen organisirenden Proceß unterhält, ein Ansatz todter Masse geschehen können (Wachsthum, Ernährung). Dieser Ansatz aber ist nur das begleitende Phänomen des Lebensprocesses, nicht der Lebensproceß selbst. Der Ursprung der thierischen Materie im Lebensproceß ist sonach ganz und gar zufällig, und so muß es auch (dem Begriff der Organisation nach) seyn, Ernährung und Ansatz der todten Masse (welche durch ihr Gewicht endlich das Leben selbst unterdrückt, wenn es nicht unter andern Zufällen früher erliegt, als das Verhältniß der festen Theile zu den flüssigen im Körper übermäßig zunimmt) sind eine blinde Naturwirkung, die wider die eigentliche Absicht, und gleichsam wider den Willen der Natur (invita natura), als eine Folge, die sie nicht verhindern kann, aus nothwendigen in der anorgischen wie in der organischen Welt herrschenden Gesetzen hervorgeht.

2) Gleichwohl überläßt die Natur die organische Materie nicht ganz den todten Kräften der Anziehung, sondern in diesem Streben und Widerstreben der trägen, nach Gleichgewicht verlangenden Materie, und der belebenden, das Gleichgewicht hassenden Natur, wird die todte Masse gezwungen, wenigstens in bestimmter Form und Gestalt anzuschießen, welche eben deßwegen der menschlichen Urtheilskraft als

Zweck der Natur erscheint, da diese Form nicht entstehen konnte, als indem die Natur die entgegengesetzten Elemente so lange wie möglich auseinanderhielt, und so sie zwang, ihren Händen nicht anders als unter einer bestimmten (ihren Zwecken scheinbar angemessenen) Form gleichsam zu entwischen. Daher erklärt sich die absolute Vereinigung von Nothwendigkeit und Zufälligkeit in jeder Organisation. Daß thierische Materie überhaupt entsteht, kann uns nicht als Zweck der Natur erscheinen, weil ein solches Entstehen nur nach blinden nothwendigen Gesetzen geschieht. Daß aber diese Materie zu bestimmter Gestalt sich bildet, können wir uns nur als zufälligen Naturerfolg, und insofern nur als Zweck einer personificirten Natur denken, weil der Naturmechanismus eine bestimmte Bildung nicht nothwendig hervorbringt.

Der eigentlich-chemische Proceß des Lebens erklärt uns also nur die blinden und todten Naturwirkungen, welche im belebten Körper wie im todten erfolgen, nicht aber wie die Natur selbst in diesen todten Wirkungen blinder Kräfte im belebten Wesen noch gleichsam ihren Willen behält, was sich durch die zweckmäßige Bildung der thierischen Materie verräth, und offenbar nur aus einem Princip erklärbar ist, das außer der Sphäre des chemischen Processes liegt und in ihn nicht eingeht.

Zusätze.

1. Wenn wir dem Ursprung des Begriffs von Organisation nachforschen, finden wir Folgendes.

Im Naturmechanismus erkennen wir (solange wir ihn nicht selbst als ein Ganzes betrachten, das in sich selbst zurückkehrt) eine bloße Aufeinanderfolge von Ursachen und Wirkungen, deren keine etwas an sich Bestehendes, Bleibendes, Beharrliches — kurz nichts ist, das eine eigne Welt bildete, und mehr als bloße Erscheinung wäre, die nach einem bestimmten Gesetze entsteht und nach einem andern Gesetze wieder verschwindet.

Wenn aber diese Erscheinungen gefesselt würden, oder wenn die Natur selbst die materiellen Principien, die sonst nur in einzelnen

Erscheinungen vorüberschwinden, innerhalb einer bestimmten Sphäre zu wirken zwänge, so würde diese Sphäre etwas Bleibendes und Unveränderliches ausdrücken. Das Perennirende wären dann nicht die Erscheinungen innerhalb dieser Sphäre (denn diese würden auch hier entstehen und verschwinden, verschwinden und wieder entstehen), sondern das Perennirende wäre die Sphäre selbst, innerhalb welcher jene Erscheinungen begriffen sind: diese Sphäre selbst könnte nicht bloße Erscheinung seyn, denn sie wäre das, was im Conflikt jener Erscheinungen entstanden ist, das Produkt, und gleichsam der Begriff (das Bleibende) jener Erscheinungen.

Was Begriff ist, ist eben deßwegen etwas Fixirtes, Ruhendes, das Monument vorüberschwindender Erscheinungen; das Veränderliche in jenem Produkt wären die Erscheinungen, deren Produkt es ist; das Unveränderliche wäre allein der Begriff (einer bestimmten Sphäre), den jene Erscheinungen continuirlich auszudrücken necessitirt sind; es wäre in diesem Ganzen eine absolute Vereinigung des Veränderlichen und des Unveränderlichen.

Da das (nichterscheinende) Unwandelbare in diesem Ding nur das Produkt (der Begriff) der zusammenwirkenden Ursachen ist, so kann es nicht selbst wieder etwas seyn, das nur durch seine Wirkungen unterschieden wird, es muß etwas seyn, das einen unterscheidenden Charakter in sich selbst hat, und das an sich selbst, abstrahirt von allen Wirkungen, die es hat, das ist, was es ist, kurz etwas in sich selbst Ganzes und Beschlossenes (in se teres atque rotundum).

Da der Begriff dieses Produkts nichts Wirkliches ausdrückt, als insofern er der Begriff zusammenwirkender Erscheinungen ist, und da umgekehrt diese Erscheinungen nichts Bleibendes (Fixirtes) sind, als insofern sie innerhalb dieses Begriffs wirken, so muß in jenem Produkt Erscheinung und Begriff unzertrennlich vereinigt seyn.

Das Unwandelbare in diesem Produkt ist allerdings nur der Begriff, den es ausdrückt: da aber Materie und Begriff in diesem

Produkt unzertrennlich vereinigt sind, so muß auch in der Materie dieses Produkts etwas Unzerstörbares liegen.

Die Materie aber ist an sich unzerstörbar. An dieser ursprünglichen Unzerstörbarkeit der Materie hängt alle Realität, hängt das Unüberwindliche in unserm Erkenntniß. Von dieser (transcendentalen) Unzerstörbarkeit der Materie aber kann hier nicht die Rede seyn. Es muß sonach von einer empirischen Unzerstörbarkeit, d. h. von einer solchen, die nicht der Materie, als solcher, sondern die dieser Materie, als einer bestimmten, zukommt, die Rede seyn.

Das aber, was eine Materie zu einer bestimmten Materie macht, ist entweder ihr Inneres, ihre Qualität, oder ihr Aeußeres, ihre Form und Gestalt. Jede innere (qualitative) Veränderung der Materie aber offenbart sich äußerlich durch den veränderten Grad ihrer Cohärenz. Ebenso kann Form und Gestalt der Materie nicht verändert werden, ohne daß ihre Cohärenz, zum Theil wenigstens, aufgehoben werde. Der gemeinschaftliche Begriff für die Zerstörbarkeit einer bestimmten Materie, als solcher, ist also die Veränderlichkeit ihrer Cohärenz, oder ihre Theilbarkeit (daher auch keine chemische Auflösung ohne vollbrachte Theilung ins Unendliche denkbar ist).

Also kann die Materie jenes Produkts nur insofern unzerstörbar seyn, als sie schlechthin untheilbar ist, nicht als Materie überhaupt (denn insofern muß sie theilbar seyn), sondern als Materie dieses bestimmten Produkts, d. h. insofern sie diesen bestimmten Begriff ausdrückt.

Sie muß also theilbar seyn und untheilbar zugleich, d. h. theilbar und untheilbar in verschiedenem Sinne. Ja sie muß in einem Sinne untheilbar seyn, nur insofern sie im andern theilbar ist. Sie muß theilbar seyn, wie jede andere Materie, ins Unendliche, untheilbar, als diese bestimmte Materie, gleichfalls ins Unendliche, d. h. so, daß durch unendliche Theilung kein Theil in ihr angetroffen werde, der nicht noch das Ganze vorstellte, auf das Ganze zurückwiese.

Der unterscheidende Charakter dieses Produkts (das, was es aus der Sphäre bloßer Erscheinungen hinweg nimmt) ist sonach seine absolute Individualität.

Es muß untheilbar seyn (dem Begriff nach), nur insofern es theilbar ist (der Erscheinung nach). Es müssen also Theile in ihm unterscheidbar seyn. Theile aber (es ist nicht von Elementen die Rede, denn diese, obgleich die gemeine Physik diese Vorstellung hat, sind nicht Theile, sondern das Wesen der Materie selbst) lassen sich nur unterscheiden durch Form und Gestalt.

Der erste Uebergang zur Individualität ist also Formung und Gestaltung der Materie. Im gemeinen Leben wird alles, was von sich selbst oder durch Menschenhand Figur erhalten hat, als Individuum betrachtet oder behandelt. Es ist sonach a priori abzuleiten, daß jeder feste Körper eine Art von Individualität hat, sowie, daß jeder Uebergang aus flüssigem in festen Zustand mit einer Anschießung, d. h. Bildung zu bestimmter Gestalt, verbunden ist; denn das Wesen des Flüssigen besteht eben darin, daß in ihm kein Theil angetroffen werde, der vom andern durch Figur sich unterscheide (in der absoluten Continuität, d. h. Nichtindividualität seiner Theile), dagegen je vollkommener jener Proceß des Uebergangs ist, desto entschiedener die Figur des Ganzen nicht nur, sondern auch der Theile. (Es ist aus der Chemie bekannt, daß keine regelmäßige Krystallisation sich bildet, als wenn sie ruhig geschieht, d. h. wenn der freie Uebergang der Materie vom flüssigen in festen Zustand nicht gestört wird).

Es ist merkwürdig, daß auch der allgemein angenommene Sprachgebrauch (gegen welchen einige neuerdings ohne Aufmerksamkeit auf seinen guten Grund sich aufgelehnt haben) die materiellen Ursachen, in welchen kein Theil unterscheidbar ist, mit dem Namen von Flüssigkeiten belegt hat: so spricht man allgemein von elektrischer, magnetischer Flüssigkeit (fluide électrique, magnétique).

Die menschliche Kunst besteht darin, der rohen Materie nicht sowohl — Unzerstörbarkeit, als Zerstörbarkeit zu ertheilen, d. h. sie

kann die Unzerstörbarkeit, welche die Natur in allen ihren Produkten erreicht, nur bis zu einer gewissen Grenze erreichen. Man sagt von keiner rohen Materie, daß sie zerstörbar ist, als insofern sie durch menschliche Kunst eine bestimmte Form erhalten hat. Der Alterthumskenner versteht sich darauf (oder thut wenigstens, als ob er sich darauf verstünde), aus einem abgerissenen Kopf nicht nur die Bildsäule, der er angehörte, sondern oft sogar das Zeitalter der Kunst zu bestimmen, in welches er gehört. Indeß geht diese Erkennbarkeit des Ganzen aus dem Theil, die bei Naturprodukten (wenn selbst das bewaffnete Auge ihr nicht weiter zu folgen vermag, doch für ein schärferes, durchdringenderes Auge) ins Unendliche geht, bei Kunstprodukten niemals ins Unendliche, wodurch sich eben die Unvollkommenheit menschlicher Kunst verräth, die nicht wie die Natur durchdringende, sondern nur oberflächliche Kräfte in ihrer Gewalt hat [1].

So sagt jener Begriff der Unzerstörbarkeit jeder Organisation nichts anders, als daß in ihr ins Unendliche kein Theil angetroffen wird, in welchem nicht das Ganze gleichsam fortdauerte, oder aus welchem nicht das Ganze erkennbar wäre. — Erkennbar aber ist eins aus dem andern, nur insofern es Wirkung oder Ursache dieses andern ist. Daher folgt denn auch aus dem Begriff der Individualität die doppelte Ansicht jeder Organisation, die als idealisches Ganzes die Ursache aller Theile (d. h. ihrer selbst als realen Ganzen), und als reales Ganzes (insofern sie Theile hat) die Ursache ihrer selbst als idealischen Ganzen ist, worin man dann ohne Mühe die oben aufgestellte absolute Vereinigung des Begriffs und der Erscheinung (des Idealen und Realen) in jedem Naturprodukt erkennt, und auf die endliche Bestimmung kommt, daß jedes wahrhaft individuelle Wesen von sich selbst zugleich Wirkung und Ursache sey. Ein solches

[1] Hier standen in der ersten Ausgabe noch folgende Sätze: „Die Natur allein ertheilt ihren Produkten Unzerstörbarkeit, oder was dasselbe ist, Zerstörbarkeit ins Unendliche. (Es liegt in den Tiefen des menschlichen Geistes der Grund, warum alles Unendliche, da eine absolute Unendlichkeit in uns und außer uns nie wirklich seyn kann, als eine empirische Unendlichkeit, als Unendlichkeit in der Zeit construirt werden muß)."

Wesen aber, das wir betrachten müssen, als ob es von sich selbst zugleich Ursache und Wirkung sey, heißen wir organisirt (die Analysis dieses Begriffs hat Kant in der Kritik der Urtheilskraft gegeben), — daher was in der Natur den Charakter der Individualität trägt, eine Organisation seyn muß, und umgekehrt.

2. In jeder Organisation geht die Individualität (der Theile) bis ins Unendliche. (Dieser Satz, wenn er auch nicht als constitutives Princip aus Erfahrung erweisbar ist, muß wenigstens als Regulativ jeder Untersuchung zu Grunde gelegt werden; selbst im gemeinen Leben urtheilen wir, daß eine Organisation um so vollkommener ist, je weiter wir diese Individualität verfolgen können). Das Wesen des organisirenden Processes muß also im Individualisiren der Materie ins Unendliche bestehen.

Nun ist aber kein Theil einer Organisation individuell, als insofern in ihm noch das Ganze der Organisation erkennbar und gleichsam ausgedrückt ist. Dieses Ganze besteht aber selbst nur in der Einheit des Lebensprocesses.

Es muß also in jeder Organisation die höchste Einheit des Lebensprocesses in Ansehung des Ganzen und zugleich die höchste Individualität des Lebensprocesses in Ansehung jedes einzelnen Organs herrschen. Beides aber läßt sich nicht vereinigen, als wenn man annimmt, daß ein und derselbe Lebensproceß in jedem einzelnen Wesen sich ins Unendliche individualisire. Wir müssen es vorerst dahingestellt seyn lassen, diesen Satz physiologisch begreiflich zu machen; er steht a priori fest, und damit genügt uns hier. Aber es liegt in diesem Satz ein anderer eingewickelt, um den es uns eigentlich hier zu thun ist.

„Die Individualität jedes Organs ist nur erklärbar aus der Individualität des Processes, durch den es erzeugt wird". — Nun erkennen wir aber die Individualität eines Organs theils an seiner ursprünglichen Mischung, theils an seiner Form und Gestalt, oder vielmehr, ein individuelles Organ ist nichts anderes als diese bestimmte individuelle Mischung verbunden mit dieser bestimmten Form der

Materie. Also kann Mischung so wenig als Form der Organe Ursache des Lebensprocesses seyn, sondern umgekehrt, der Lebensproceß selbst ist Ursache der Mischung sowohl als der Form der Organe. Es ist also klar, daß, wenn wir eine Ursache (nicht die Bedingungen) des Lebensprocesses aufsuchen wollen, diese Ursache außerhalb der Organe zu suchen ist, und eine viel höhere seyn muß, als Struktur oder Mischung der letztern die selbst erst als Wirkung des Lebensprocesses betrachtet werden muß.

Da übrigens der Lebensproceß selbst nur in der continuirlichen Störung und Wiederherstellung des Gleichgewichts der negativen Principien des Lebens besteht, und da eben diese Principien die Elemente aller Mischungen sind, die in der thierischen Organisation vorgehen, so ist der Lebensproceß eigentlich nur die unmittelbare Ursache der individuellen Mischung der thierischen Organe, und nur dadurch, daß er die widerstrebenden Elemente in bestimmter Mischung zusammen zwingt, zugleich mittelbare Ursache der Form aller Organe; woraus denn der Satz sich ergibt, daß die Eigenschaften der thierischen Materie im Ganzen sowohl als in einzelnen Organen nicht von ihrer ursprünglichen Form, sondern daß umgekehrt die Form der thierischen Materie im Ganzen sowohl als in einzelnen Organen von ihren ursprünglichen Eigenschaften abhängig sey, ein Satz, womit der Schlüssel zur Erklärung der merkwürdigsten Phänomene im organischen Naturreich gefunden ist, und welcher erst eigentlich die Organisation von der Maschine unterscheidet, in welcher die Funktion (die Eigenschaft) jedes einzelnen Theils von seiner Figur abhängig ist, da umgekehrt in der Organisation die Figur jedes Theiles von seiner Eigenschaft abhängt.

Anmerk. Wir können jetzt von dem genommenen Standpunkt aus die verschiedenen Stufen bezeichnen, über welche allmählich die Physiologie bis auf unsere Zeit emporgestiegen ist.

Die tödtenden Einflüsse, welche die atomistische Philosophie nicht sowohl auf einzelne Sätze der Naturwissenschaft, als auf den Geist der Naturphilosophie im Ganzen gehabt hat, äußerten sich auch in der

Physiologie dadurch, daß man den Grund der vorzüglichsten Erscheinungen des Lebens in der Struktur der Organe suchte (so hat selbst Haller noch die Irritabilität der Muskeln aus ihrer eigenthümlichen Structur erklärt), eine Meinung, die (wie so viele atomistische Vorstellungsarten) schon durch die gemeinsten Erfahrungen widerlegt werden konnte (z. B. daß bei völlig unveränderter Struktur aller Organe der Tod plötzlich erfolgen kann); nichtsdestoweniger sind noch bis auf die neuesten Zeiten bei vielen Physiologen Leben und Organisation gleichbedeutend.

Die unmerkliche Umänderung des philosophischen Geistes, die allmählich zu einer totalen Revolution der philosophischen Denkart sich anschickte, zeigte sich bereits in einzelnen Produkten (z. B. Blumenbachs Bildungstrieb, dessen Annahme ein Schritt außerhalb der Gränzen der mechanischen Naturphilosophie und aus der Strukturphysiologie nicht mehr erklärbar war, daher es wohl kommen mag, daß man bis auf die neueste Zeit keine Reduktion desselben auf natürliche Ursachen versucht hat), als zu gleicher Zeit die neuen Entdeckungen der Chemie die Naturwissenschaft immer mehr vom atomistischen Weg ablenkten und den Geist der dynamischen Philosophie durch alle Köpfe verbreiteten.

Man muß den chemischen Physiologen den Ruhm lassen, daß sie zuerst, obgleich mit dunklem Bewußtseyn, über die mechanische Physiologie sich erhoben haben und wenigstens so weit vorgeschritten sind, als sie mit ihrer todten Chemie kommen konnten. Sie haben wenigstens zuerst den Satz als Princip aufgestellt (obgleich sie ihm in ihren Behauptungen nicht getreu blieben), daß die Form der Organe nicht die Ursache ihrer Eigenschaften, sondern daß umgekehrt ihre Eigenschaften (ihre Qualität, chemische Mischung) die Ursache ihrer Form seyen.

Hier scheint ihre Grenze gewesen zu seyn. Als chemische Physiologen konnten sie nicht weiter als bis zu den chemischen Eigenschaften der thierischen Materie zurückgehen. Der Philosophie war es aufbehalten, den Grund auch von diesen noch in höheren Principien aufzusuchen und so die Physiologie endlich ganz über das Gebiet der todten Physik zu erheben.

Die Unzertrennlichkeit der Materie und Form (welche das Wesen der organisirten Materie ausmacht) scheint sich übrigens in der anorgischen Natur schon an manchen Produkten zu offenbaren, da viele (wenn ihre Bildung nicht gestört wird) unter einer ihnen *eignen* Form sich krystallisiren. Wenn specifisch verschiedene Materien, z. B. verschiedene Salze, die aus einem gemeinschaftlichen Auflösungsmittel unter gleichen Umständen sich scheiden, jedes in seiner eigenthümlichen Form anschießt, so kann man den Grund dieser Erscheinung in nichts anderem als der ursprünglichen *Qualität*, und zwar, da das positive Princip aller Krystallisation ohne Zweifel dasselbe ist, in einer ursprünglichen Verschiedenheit ihres *negativen* Princips suchen. — Alle Krystallisationen (mit *Häuy*) als secundäre Bildungen anzusehen, die aus der verschiedenen Anhäufung primitiver, unveränderlicher Gestalten entspringen, ist, wenn auch gleich ein solcher Ursprung mathematisch sich construiren läßt, doch nur ein scharfsinniges Spiel, da von keiner auch noch so einfachen Bildung bewiesen werden kann, daß sie nicht selbst noch *secundär* sey.

3. Wenn Form und Gestalt der Organe Folge ihrer Qualitäten ist, so fragt sich, wovon diese zunächst abhangen? — Zunächst abhängig sind sie von dem quantitativen Verhältniß der Elemente ihrer Mischung. Es kommt darauf an, welches der ursprünglichen Elemente in ihnen das Uebergewicht hat (ob Stickstoff, oder Sauerstoff, oder Kohlenstoff u. s. w.), oder ob wohl gar nur eines derselben in ihnen herrschend ist. Daß alle Verschiedenheit der Organe bloß auf den möglichen Combinationen dieser Urstoffe im thierischen Körper beruhe, kann um so weniger bezweifelt werden, da schon eine Art von Stufenfolge der Organe von denen an, die am wenigsten Stickstoff enthalten, bis zu denen, welche (der eigentliche Sitz der Irritabilität) am meisten davon enthalten müssen, wahrnehmbar ist, wie ich unten erweisen werde.

So wird man in der Folge nicht nur durch chemische Analyse der einzelnen thierischen Theile, sondern vorzüglich durch Beobachtung ihrer Funktionen das Verhältniß ihrer Mischung hinlänglich genau bestimmen können. — Ich kann hier nicht umhin zu bemerken, daß, da der

Unterschied der Thiere und Pflanzen nur darin besteht, daß jene das negative Lebensprincip zurückhalten, diese es aushauchen, die Natur den Uebergang von Pflanzen zu Thieren nicht durch einen Sprung machen konnte, sondern daß in diesem Uebergang von Vegetation zum Leben allmählich zu den Elementen der Vegetation ein Stoff hinzukommen mußte, der sie fähig machte das negative Princip des Lebens zurückzuhalten. Dieser Stoff ist der Stickstoff, der in unsrer Atmosphäre, man weiß nicht wie, mit Oxygene verbunden, und selbst durch Kunst kaum frei von Oxygene darstellbar, eine hartnäckige Verwandtschaft zu dieser Materie durchgängig beweist. Man sieht jetzt ein, warum der Stickstoff eigentlich das Element ist, das die thierische Materie vor der vegetabilischen auszeichnet. Man darf jetzt nur annehmen, daß in den Lungen dieses Element bis zu einem gewissen Grade mit Sauerstoff durchdrungen sey, um begreifen zu können, wie in diesem Organ durch bloße Berührung eine Luftzersetzung vorgehen könne, da eben dieser Stoff, bis zu einem gewissen Grade oxydirt, das Oxygene mit so großer Gewalt an sich reißt.

Daß aber mit der verschiedenen Combination der Elemente regelmäßig auch eine eigenthümliche Form der Krystallisation verbunden seyn müsse, ist a priori nicht nur, sondern auch aus vielen Erfahrungen bekannt, da beinahe alle (mineralischen) Krystallisationen, so wie sie in der Natur erzeugt werden, ihre Krystallisationsfähigkeit den verschiedenen Elementen verdanken, mit denen sie gemischt sind, und die durch Kunst von ihnen getrennt werden.

Anmerk. Daß der Stickstoff eigentlich dasjenige ist, was die Thiere fähig macht das negative Lebensprincip zurückzuhalten, sieht man daraus, daß auch Vegetabilien, die, wie Morcheln und Champignons (Agaricus campestris) und die meisten Schwämme, in deren Mischung sehr viel Stickstoff eingeht (daher die Nahrhaftigkeit dieser Gewächse), in Ansehung der Respiration mit den Thieren insofern übereinkommen, als sie die reinste Luft verderben und irrespirable Luft aushauchen (s. v. Humboldts Aphorismen ꝛc., S. 107. Desf. Flora Friberg, S. 174 und über die gereizte Nerven- und Muskelfaser, S. 176 ff.).

Durch Schwefel- und Salpetersäure, scheint es, können beide in eine ähnliche Substanz wie die thierische Materie verwandelt werden (a. a. O. S. 177).

4. Da die Quelle alles Nahrungsstoffes im *Blut* liegt, da jedes Organ eine *eigenthümliche Mischung* hat und aus jener allgemeinen Quelle nur das an sich zieht, was diese Mischung zu erhalten fähig ist, so muß angenommen werden, daß *das Blut in seinem Kreislauf durch den Körper continuirlich seine Mischung verändere*, womit auch die Erfahrung übereinstimmt, da das Blut aus keinem Organ ohne sichtbare Veränderung heraustritt. Allein da der Grund dieser Veränderung im Organ zu suchen ist, so muß man auch voraussetzen, daß im Organ eine *Ursache* wirke, die es fähig macht, das durchströmende Blut *auf bestimmte Art zu entmischen*, und so zugleich sich selbst *auf bestimmte Art zu regeneriren*. Diese Ursache nun kann nicht wieder in den *negativen* Lebensprincipien, nicht in einem Princip, das durch den Lebensproceß selbst erst *erzeugt* oder zersetzt wird, also abermals nur in einem *höheren* Princip gesucht werden, das *außerhalb der Sphäre des Lebensprocesses selbst liegt*, und nur *insofern* die *erste* und *absolute Ursache des Lebens* ist.

Anmerk. Hier stehen wir also wieder an den Grenzen, über die wir mit der todten Chemie nicht hinaus können. — Welcher Physiologe von Anbeginn an ist stumpfsinnig genug gewesen, nicht einzusehen, daß der Assimilations- und Nutritionsproceß im thierischen Körper auf chemische Art geschehe? Die unbeantwortete Frage war nur *die*: durch welche Ursache jener chemische Proceß unterhalten, und durch welche Ursache er immerfort so ins Unendliche *individualisirt* werde, daß aus ihm die continuirliche Reproduktion aller einzelnen Theile (in beständig gleicher Mischung und Form) erfolgen könne. Jetzt treiben einige ein leeres Spiel mit ihnen selbst unverständlichen Worten: *thierische Wahlanziehung, thierische Krystallisation* u. s. w., ein Spiel, das nur deßwegen *neu* scheint, weil ältere Physiologen sich scheuten, *Naturwirkungen*, von denen niemand zweifelt, daß sie geschehen,

deren Ursache aber ihnen (sowie diesen neueren Physiologen) unbekannt war, als letzte Ursachen aufzustellen.

5. Wie wollen etwa jene Physiologen die Impetuosität der Naturtriebe erklären, die, wenn sie nicht befriedigt werden, den Menschen zu den rasendsten Handlungen und zum Wüthen gegen sich selbst fortreißen? Haben sie Ugolinos und seiner Söhne Hungertod bei den Dichtern gelesen? — Oder wie wollen sie die schreckliche Kraft erklären, mit der die Natur, wenn etwa ein verborgenes Gift die erste Quelle des Lebens anzugreifen droht, diesen widerstrebenden Stoff den eigenthümlichen Gesetzen der thierischen Organisation zu unterwerfen arbeitet? Viele Gifte dieser Art scheinen auf die thierischen Stoffe assimilirend zu wirken. Nach Gesetzen der todten Chemie müßte ein gemeinschaftliches Produkt aus beiden entstehen, mit welchem vielleicht das Leben nicht bestehen könnte, aber gegen welches todte Kräfte nicht mit Gewalt ankämpfen würden. Was thut hier die Natur? — Sie setzt alle Instrumente des Lebens in Bewegung, um die Assimilationskraft des Gifts zu unterdrücken und unter die assimilirenden Kräfte des Körpers zu zwingen. Nicht Wirkung des Giftes, sondern eine dem lebenden Körper eigne Kraft ist es, was diesen Kampf veranlaßt, der oft mit dem Tode, oft mit der Genesung endet. Es ist hieraus (so scheint mir) klar genug, daß die todten chemischen Kräfte, die im Assimilationsproceß wirken, selbst eine höhere Ursache voraussetzen, von der sie regiert und in Bewegung gesetzt werden.

B.

Ueberhaupt scheint es mir, daß die meisten Naturforscher bis jetzt noch den wahren Sinn des Problems vom Ursprung organisirter Körper verfehlt haben.

Wenn ein Theil derselben eine besondere Lebenskraft annimmt, die als eine magische Gewalt alle Wirkungen der Naturgesetze im belebten Wesen aufhebt, so heben sie eben damit alle Möglichkeit die Organisation physikalisch zu erklären a priori auf.

Wenn dagegen andere den Ursprung aller Organisation aus todten

chemischen Kräften erklären, so heben sie eben damit alle Freiheit der Natur im Bilden und Organisiren auf. Beides aber soll vereinigt werden.

1) Die Natur soll in ihrer blinden Gesetzmäßigkeit frei: und umgekehrt in ihrer vollen Freiheit gesetzmäßig seyn, in dieser Vereinigung allein liegt der Begriff der Organisation.

Die Natur soll weder schlechthin gesetzlos handeln (wie die Vertheidiger der Lebenskraft, wenn sie consequent sind, behaupten müssen), noch schlechthin gesetzmäßig (wie die chemischen Physiologen behaupten), sondern sie soll in ihrer Gesetzmäßigkeit gesetzlos, und in ihrer Gesetzlosigkeit gesetzmäßig seyn.

Das aufzulösende Problem also ist dieses: wie die Natur in ihrer blinden Gesetzmäßigkeit einen Schein der Freiheit behaupten, und umgekehrt, indem sie frei zu wirken scheint, doch nur einer blinden Gesetzmäßigkeit gehorchen könne.

Für diese Vereinigung von Freiheit und Gesetzmäßigkeit haben wir nun keinen andern Begriff, als den Begriff Trieb. Anstatt also zu sagen, daß die Natur in ihren Bildungen zugleich gesetzmäßig und frei handle, können wir sagen, in der organischen Materie wirke ein ursprünglicher Bildungstrieb, kraft dessen sie eine bestimmte Gestalt annehme, erhalte und immerfort wiederherstelle.

2) Allein der Bildungstrieb ist nur ein Ausdruck jener ursprünglichen Vereinigung von Freiheit und Gesetzmäßigkeit in allen Naturbildungen, nicht aber ein Erklärungsgrund dieser Vereinigung selbst. Auf dem Boden der Naturwissenschaft (als Erklärungsgrund) ist er ein völlig fremder Begriff, der keiner Construktion fähig, wenn er constitutive Bedeutung haben soll, nichts anderes als ein Schlagbaum für die forschende Vernunft, oder das Polster einer dunkeln Qualität ist, um die Vernunft darauf zur Ruhe zu bringen.

Dieser Begriff setzt organische Materie schon voraus, denn jener Trieb soll und kann nur in der organischen Materie wirksam seyn. Dieses Princip kann also nicht eine Ursache der Organisation anzeigen, vielmehr setzt dieser Begriff des Bildungstriebs selbst ein

höhere Ursache der Organisation voraus; indem man diesen Begriff aufstellt, postulirt man auch eine solche Ursache, weil dieser Trieb ohne organische Materie, und diese ohne eine Ursache aller Organisation selbst nicht gedenkbar ist.

Weit entfernt also der Freiheit der Naturforschung Eintrag thun zu wollen, muß dieser Begriff sie vielmehr erweitern, weil er aussagt, daß der letzte Grund der Organisation, worauf man in der organischen Materie selbst kommt, organische Materie schon voraussetzt, also nicht die erste Ursache der Organisation seyn kann, die eben deßwegen, wenn sie aufgesucht werden soll, nur außer ihr aufgesucht werden kann.

Wenn der Bildungstrieb die organische Materie ins Unendliche fort schon voraussetzt, so sagt er als Princip nichts anderes, als, daß wenn man die erste Ursache der Organisation in der organisirten Materie selbst suchen wollte, diese Ursache in der Unendlichkeit liegen müßte. Eine Ursache aber, die in der Unendlichkeit liegt, ist so viel als eine Ursache, die nirgends liegt, sowie, wenn man sagt, der Punkt, wo zwei Parallellinien zusammentreffen, liege in der Unendlichkeit, dieß ebenso viel heißt, als er liege nirgends. Also liegt in dem Begriffe des Bildungstriebs der Satz: daß die erste Ursache der Organisation in der organisirten Materie selbst ins Unendliche fort, d. h. überhaupt nicht zu finden sey, daß also eine solche Ursache, wenn sie gefunden werden solle (worauf die Naturwissenschaft nimmermehr Verzicht thut), außerhalb der organisirten Materie gesucht werden müsse, und so kann der Bildungstrieb in der Naturwissenschaft nie als Erklärungsgrund, sondern nur als Erinnerung an die Naturforscher dienen, eine erste Ursache der Organisation nicht in der organisirten Materie selbst (etwa in ihren todten, bildenden Kräften), sondern außer ihr aufzusuchen.

Anmerk. Daß der Urheber dieses Begriffs selbst dieses dabei gedacht, bin ich weit entfernt zu behaupten, genug wenn aus seinem Begriffe folgt, was ich daraus abgeleitet habe. — Dieser Begriff, an die Stelle der Evolutionstheorie gesetzt, hat zuerst den Weg möglicher

Erklärung (den jene Theorie zum voraus abschnitt) geöffnet. Denn daß er diesen Weg aufs neue versperren und selbst als erster Erklärungsgrund habe dienen sollen, kann ich nicht glauben, obgleich manche (denen ein solcher Erklärungsgrund ganz bequem dünkt) es zu glauben scheinen. Diesen ist der Bildungstrieb letzte Ursache des Wachsthums, der Reproduktion u. s. w.; wenn aber jemand über diesen Begriff hinausgeht und fragt, durch welche Ursache denn der Bildungstrieb in der organisirten Materie selbst continuirlich unterhalten werde, so bekennen sie ihre Unwissenheit und verlangen, daß man mit ihnen unwissend bleibe. — Einige wollen sogar gefunden haben, daß selbst Kant in der Kritik der Urtheilskraft einer solchen Bequemlichkeit der Erklärung Vorschub thue. Auf die Versicherungen übrigens, daß es unmöglich sey über den Bildungstrieb hinauszugehen, antwortet man am besten dadurch, daß man darüber hinausgeht.

3) Ich bin vollkommen überzeugt, daß es möglich ist die organisirenden Naturprocesse auch aus Naturprincipien zu erklären. Die Bildung des thierischen Stoffs würde ohne Einfluß eines äußeren Princips nach todten chemischen Kräften geschehen, und bald einen Stillstand des Naturprocesses herbeiführen, wenn nicht ein äußeres, dem chemischen Proceß nicht unterworfenes Princip continuirlich auf die thierische Materie einwirkte, den Naturproceß immer neu anfachte, und die Bildung des thierischen Stoffs nach todten chemischen Gesetzen continuirlich störte; nun aber, wenn ein solches Princip vorausgesetzt wird, können wir erstens die blinde Gesetzmäßigkeit der Natur in allen Bildungen aus den dabei mitwirkenden chemischen Kräften der Materie, die Freiheit in diesen Bildungen aber oder das Zufällige in ihnen aus der in Bezug auf den chemischen Proceß selbst zufälligen Störung der eigenthümlichen Bildungskräfte des thierischen Stoffs durch ein äußeres, vom chemischen Proceß selbst unabhängiges Princip, wie mir scheint, vollkommen erklären.

4) Wäre der Bildungstrieb absoluter Grund der Assimilation des Wachsthums, der Reproduktion u. s. w., so müßte es unmöglich seyn ihn weiter zu analysiren; er ist aber ein synthetischer Begriff, der,

wie alle Begriffe dieser Art, zwei Faktoren hat, einen positiven (das Naturprincip, durch welches die todte Krystallisation der thierischen Materie continuirlich gestört wird), und einen negativen (die chemischen Kräfte der thierischen Materie). Aus diesen Faktoren allein ist der Bildungstrieb construirbar. — Wär' er aber ein absoluter Grund, der selbst keiner weitern Erklärung fähig wäre, so müßte er der organisirten Materie überhaupt, als solcher, beiwohnen, und in allen Organisationen sich mit gleicher Kraft äußern, so wie die Schwere als Grundeigenschaft allen Körpern gleich zukommt. Nun zeigt sich aber doch z. B. in Ansehung der Reproduktionskraft verschiedener Organisationen die größte Verschiedenheit, zum Beweis, daß dieser Trieb selbst von zufälligen Bedingungen abhängig (also nicht absoluter Grund) ist.

5) Das gleichförmige Wachsthum des ganzen Körpers kann nicht erklärt werden, ohne jedem Organ eine eigenthümliche (specifische) Assimilationskraft zuzuschreiben; diese selbst aber ist abermals eine Qualitas occulta, wenn nicht eine erhaltende Ursache derselben außer der Organisation angenommen wird. Nun kann man als Gesetz aufstellen, daß ein Organ um so schwerer wieder erstattet wird, je mehr es specifische Assimilationskraft hatte. Wäre der Bildungstrieb absoluter Grund der Reproduktion, so ließe sich kein Grund dieser verschiedenen Leichtigkeit angeben, mit der ein Organ vor dem andern wiederhergestellt wird. Wenn aber dieser Trieb einerseits von dem continuirlichen Einfluß eines positiven Naturprincips auf die Organisation, andererseits von den chemischen Eigenschaften der organischen Materie abhängig ist, so sieht man ein, daß, je eigenthümlicher und individueller die (chemische) Mischung und die Form eines Organs ist, desto schwieriger auch die Wiedererstattung seyn muß. Daher verräth die Erstattungskraft nicht sowohl große Vollkommenheit als Unvollkommenheit einer Organisation. Wäre der Bildungstrieb absolut, so müßte die Reproduktion in allen ihren Formen allgemeine Eigenschaft organischer Theile seyn, und in der angezeigten Form nicht nur die Eigenschaft solcher Organisationen, in welchen keine

hervorstechende Individualität der Organe (der Qualität und Form nach) anzutreffen ist [1].

Man betrachte den Körper der Polypen. Der ganze Körper dieser wegen ihrer unzerstörbaren Reproduktionskraft so berühmten Geschöpfe ist beinahe durchgängig homogen; hier sticht kein Organ vor dem andern hervor; hier ist keine prononcirte Gestalt; der ganze Polyp scheint ein Klumpen zusammengeronnener Gallerte zu seyn; seine ganze Textur besteht bloß aus gallertigen Körnchen, die durch eine zartere gemeinschaftliche, abermals gallertige Grundlage zusammengehalten werden (s. Blumenbach über den Bildungstrieb S. 88). Eben diese Polypen, wenn sie einen Theil des Körpers (denn kaum kann man bei ihnen von Organ reden) wiedererstatten, nehmen den Stoff dazu aus der Materie ihres ganzen übrigen Körpers, zum Beweis, daß ihre Reproduktionsfähigkeit von der Homogeneität der Materie abhängt, aus welcher ihr ganzer Körper besteht. „Man kann dabei sehr deutlich bemerken, daß die neuergänzten Polypen bei allem reichlichen Futter doch weit kleiner sind als vorher, und ein verstümmelter Rumpf, sowie er die verlorenen Theile wieder hervortreibt, auch in gleichem Maße einzukriechen und kürzer und dünner zu werden scheint" (Blumenbach S. 29).

Welche hervorstechende Individualität der Organe dagegen bei all denen Organisationen, die verlorene Glieder nicht wiederersetzen! Und nimmt nicht auffallend die Fähigkeit der Wiederergänzung ab, wie die Individualität der Organe (und also auch die Heterogeneität ihrer Mischung und daraus resultirende Verschiedenheit ihrer Gestalt) ins Unendliche zunimmt? Ja sehen wir nicht, wie in einer und derselben Organisation die Stärke der Reproduktionskraft abnimmt, wie die

[1] Der letzte Periode lautet in der ersten Ausgabe: „Die Reproduktionskraft ist daher keine allgemeine Eigenschaft der organisirten Materie, wie man gewöhnlich annimmt, und wie man annehmen müßte, wenn der Bildungstrieb absolut (nicht von Bedingungen abhängig) wäre; sie ist nur die Eigenschaft solcher Organisationen, in welchen keine hervorstehende Individualität der Organe (der Qualität und Form nach) anzutreffen ist; sie äußert sich nur da, wo sie in der Beschaffenheit der Organisation selbst keinen Widerstand findet".

Individualität und Festigkeit der Organe allmählich zunimmt? Daß (nach Blumenbach) die Stärke des Bildungstriebs im umgekehrten Verhältniß mit dem Alter abnimmt, läßt sich nicht anders erklären, als weil mit dem Alter zugleich jedes Organ immer mehr individualisirt wird; denn erfolgt nicht der Tod vor Alter allein wegen der zunehmenden Starrheit der Organe, welche die Continuität der Lebensfunktionen unterbricht, und indem sie das Leben vereinzelt, das Leben des Ganzen unmöglich macht? —

Sehen wir nicht endlich, daß die Organe, denen wir wegen der Wichtigkeit ihrer Funktionen auch die vollkommenste und unzerstörbarste Individualität zuschreiben müssen, wie das Gehirn, von der Natur bei der ersten Formation schon am bestimmtesten vor allen andern ausgezeichnet werden, und daß eben diese Organe am wenigsten der Wiedererstattung fähig sind? Nach Haller bemerkt man, sobald man etwas am Embryo unterscheiden kann, daß der Kopf und vorzüglich die cerebrösen Theile desselben verhältnißmäßig am größten, der Körper und die einzelnen Glieder klein sind. Am Gehirn bemerkt man endlich die constanteste Bildung, an allen andern weniger individualisirten Theilen weit häufigere und auffallendere Varietäten. (Vergl. Blumenbach S. 107). Aus all diesem nun ist (so scheint mir) klar, daß die Reproduktionskraft überhaupt nicht eine absolute, sondern eine von veränderlichen Bedingungen abhängige Kraft sey, also ohne Zweifel selbst ein materielles Princip als ihre erste Ursache voraussetze.

C.

Sehen wir nicht offenbar, daß alle Operationen der Natur in der organischen Welt ein beständiges Individualisiren der Materie sind? — Die gewöhnlich vorgegebene allmähliche Veredlung und Läuterung der Nahrungssäfte in den Pflanzen ist nichts anderes als ein solches fortschreitendes Individualisiren. Je reichlichere und rohere Säfte der Pflanze zuströmen, desto üppiger und ausgebreiteter ist ihr Wachsthum; dieses Wachsthum ist nicht Zweck der Natur, es ist nur Mittel, um die höheren Entwicklungen vorzubereiten.

1) Sobald der Samen sich entwickelt, sehen wir erst die Pflanze in Blätter und Stengel sich ausbreiten, und je reichere Nahrungssäfte ihr zugeführt werden, desto länger kann man sie bei diesem Wachsthum erhalten, und den Gang der Natur, welche auf das endliche Individualisiren aller Nahrungssäfte, wenn sie nicht gestört wird, unaufhaltsam hinarbeitet, hemmen. Wenn erst die Säfte hinlänglich verbreitet sind, so sehen wir die Pflanze im Kelch sich zusammenziehen, darauf sich in den Blumenblättern wieder ausbreiten. Endlich erreicht die Natur die größte Individualisirung, welche in Einem Pflanzenindividuum möglich ist, durch die Bildung entgegengesetzter Geschlechtstheile. Denn mit der letzten Stufe, welche die Natur abermals durch einen Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung endlich in der Frucht und dem Samen erreicht, ist schon der Grund eines neuen Individuums gelegt, an welchem die Natur ihr Werk von vorne wiederholt. „So vollendet sie in continuirlichem Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung das ewige Werk der Fortpflanzung durch zwei Geschlechter" (J. W. v. Goethes Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären. 1790).

2) Es kann also als Gesetz aufgestellt werden, daß das letzte Ziel der Natur in jeder Organisation das allmähliche Individualisiren ist (was in diesem fortschreitenden Individualisiren gleichsam beiläufig entsteht, ist in Bezug auf diesen Zweck der Natur schlechthin zufällig); denn sobald in einer Organisation die höchste Individualisirung erreicht ist, muß sie nach einem nothwendigen Gesetz ihre Existenz einem neuen Individuum übertragen, und umgekehrt, die Natur läßt es in der Pflanze nicht zur Fortpflanzung kommen, ehe sie in ihr die höchste Individualisirung erreicht hat. Daher ist das allmählich fortschreitende Wachsthum, da die sprossende Pflanze von Knoten zu Knoten, von Blatt zu Blatt sich fortsetzt, nichts anderes als das Phänomen der allmählichen Individualisirung, und insofern eine und dieselbe Naturoperation mit der Fortpflanzung selbst. (Vergl. Goethe §. 113).

3) Hier sehen wir also die Continuität des Zusammenhangs zwischen Wachsthum und Fortpflanzung aller Organisationen. Da wir in

der Entwicklung belebter Organisationen eben dieselbe Ordnung der Natur erkennen (denn die Ausbildung der Geschlechtstheile und der Zeugungskraft ist der Zeitpunkt des stillstehenden Wachsthums; die Thiere, die mit Pflanzen am meisten Aehnlichkeit haben, z. B. die Insekten, die wie die Pflanzen erst durch Metamorphosen ihre Zeugungstheile erhalten, sterben ab, wie die Blume, sobald das Zeugungsgeschäft vollbracht ist): so müssen wir es als allgemeines Naturgesetz ansehen, daß das Wachsthum aller Organisationen nur ein fortschreitendes Individualisiren ist, dessen Gipfel in der ausgebildeten Zeugungskraft entgegengesetzter Geschlechter erreicht wird.

4) Es ist eine und dieselbe Entwicklung, wodurch beide Geschlechter entspringen: dieß ist bei den Pflanzen in die Augen fallend. Die Trennung in zwei Geschlechter geschieht nur auf verschiedenen Stufen der Entwicklung. Je höher die Individualität ist, zu der der Keim der künftigen Pflanze hinaufgebildet ist, desto früher trennen sich die Geschlechter (an zwei Stämme vertheilt). Bei andern wird der Grad der Individualisirung, bei welchem entgegengesetzte Geschlechter entstehen, später erreicht, doch noch ehe der Kelch zur Blume sich entfaltet; die beiden Geschlechter sind dann auf verschiedenen Blumen, doch in Einem Individuum vereinigt. Endlich auf der letzten (obersten) Stufe ist die Trennung der Geschlechter mit der Entfaltung der Blume gleichzeitig, und so bestätigt der einfache Entwicklungsgang jeder Pflanze, daß Wachsthum und Fortpflanzung beide nur die Phänomene eines unaufhaltsamen Naturtriebs sind, die Organisation ins Unendliche zu individualisiren, womit die allgemeine Beobachtung übereinstimmt, daß in denjenigen Organisationen, die die hervorstechendste Individualität haben, das Geschlecht am spätesten ausgebildet wird, und umgekehrt, daß die frühere Ausbildung des Geschlechts auf Kosten der Individualität geschieht.

5) Wenn wir nun auf die Ursachen dieser allmählichen Entwicklung sehen, so ist klar, daß z. B. die Pflanze auf jeder höheren Stufe der Entwicklung sich auf einem höheren Grade der Reduktion (oder

Desoxydation) befindet, den sie endlich mit der Ausbildung der Frucht gleichzeitig erreicht. Vorerst breitet sich die werdende Pflanze in Blätter aus, das erste Triebwerk der Aushauchung, denn durch die Blätter allein eigentlich verdünstet die Lebensluft; das Produkt der Reduktion offenbart sich auf der ersten Stufe an der Blume (die ihre Farbe dem Sauerstoff verdankt, und indem sie continuirlich verderbliche Luft aushaucht, verräth, daß sie jenen belebenden Stoff in sich zurückhält), endlich auf der höchsten Stufe in der Frucht, welche, nachdem sie alle Nahrungssäfte aus der Pflanze angezogen, die Pflanze selbst völlig desoxydirt zurückläßt.

Anmerk. Die Knospe schon, sobald sie gebildet ist, kann als ein von der Mutterpflanze ganz und gar verschiedenes und für sich bestehendes Individuum angesehen werden, wie Darwin in seiner Zoonomie (übersetzt von Brandis, S. 182) sehr schön bewiesen hat. So viel Knospen auf dem Baume, so viel neue Individuen. — Daß übrigens die Natur erst mit der Knospe die erste Stufe der Individualität erreicht, erhellt aus den Phänomenen der Inoculation, da die Beschaffenheit des Stamms für die Bildung der Frucht ganz gleichgültig erscheint. Die verschiedene Beschaffenheit der Frucht ist ganz und gar von dem verschiedenen Grad des Reduktionsprocesses, der ihrer Bildung voranging, abhängig, was man z. B. daraus sieht, daß durch Zusatz von Sauerstoff eine vegetabilische Säure in die andere verwandelt wird. — Die Pflanzen selbst unterscheiden sich nur durch den verschiedenen Grad der Reduktion des Nahrungswassers in ihnen. Man muß bemerken, daß es unendliche Grade der Desoxydation gibt und daß kein Grad der äußerste ist. Die verbrennlichsten dunkelfarbigen Gewächse sind, wie die Thiere von dunklerer Farbe, den heißen Klimaten eigen; die aromatischen Gewächse, welche in unserm Himmelsstrich gedeihen, lieben die Hitze des sandigen Erdreichs. Der Oelbaum wächst am besten auf trockenem und steinigem Boden, die edelste Rebe auf felsigem Grund, zum Beweis daß die Veredlung der Pflanzensäfte allein vom Grade des Reduktionsprocesses in der Pflanze abhängt.

6) Die Trennung in zwei Geschlechter ist in der Natur ebenso

nothwendig als das Wachsthum, denn sie ist nur der letzte Schritt zur Individualisirung; da ein und dasselbe bisher homogene Princip in zwei entgegengesetzte Principien auseinander geht. Wir können uns nicht erwehren, auch die Trennung in zwei Geschlechter nach den allgemeinen Grundsätzen des Dualismus zu erklären. Wo die Natur das Extrem der Heterogeneität (des gestörten Gleichgewichts) erreicht hat, kehrt sie nach einem nothwendigen Gesetze zur Homogeneität (zur Wiederherstellung des Gleichgewichts) zurück. Nachdem die Principien des Lebens in einzelnen Wesen bis zur Entgegensetzung individualisirt sind, eilt die Natur durch Vereinigung beider Geschlechter die Homogeneität wiederherzustellen. — Das Gesetz, nach welchem der Staubbeutel der Blume sich der weiblichen Narbe nähert und nach vollbrachter Befruchtung von ihr zurückgestoßen wird, ist nur eine Modification des allgemeinen Naturgesetzes, nach welchem auch entgegengesetzt-elektrische Körperchen erst sich anziehen, und nachdem sie homogene Elektricitäten ineinander erweckt haben, sich fliehen. Selbst das Insekt, das von der einsamen männlichen Blüthe den befruchtenden Staub zur weiblichen trägt, folgt hiebei nur einem nothwendigen Trieb, der es von der einen zur andern führt. Wenn wir auch die Principien, die in entgegengesetzten Geschlechtern sich trennen, nicht materiell angeben können, oder wenn selbst unsere Einbildungskraft dieser ins Unendliche gehenden Individualisirung der Principien nicht zu folgen vermag, so liegt doch ein solcher Dualismus in den ersten Principien der Naturphilosophie; denn daß nur Wesen, welche zu Einer physischen Gattung gehören, miteinander fruchtbar sind, und umgekehrt, welcher Grundsatz das oberste Princip aller Naturgeschichte ist (s. Girtanner über das Kantische Princip der Naturgeschichte, S. 4 ff.) folgt nur aus dem allgemeinen Grundsatz des Dualismus (der in der organischen wie in der anorgischen Natur sich bestätigt), daß nur zwischen Principien Einer Art reelle Entgegensetzung ist. Wo keine Einheit der Art ist, ist auch keine reelle Entgegensetzung, und wo keine reelle Entgegensetzung ist, keine zeugende Kraft. Da übrigens die Natur in der organischen Welt keine

Neutralisirung duldet, so wird durch Vereinigung entgegengesetzter Principien ihr individualisirender Trieb rege; indem sie das Verhältniß beider Principien stört (durch welche Mittel es nun geschehe), entsteht ihr[1] ein neues Individuum; welches Princip in dieser Operation das Uebergewicht erlange, erscheint uns als zufällig, als nothwendig aber, daß das Uebergewicht eines Princips über das andere sich durch eine verschiedene Bildung verrathe, welches ohne Zweifel ebenso natürlich ist, als daß auf dem mit Bernsteinpulver bestreuten Harzkuchen andere Figuren mit positiver, andere mit negativer Elektricität gezeichnet werden.

6.

Jede Bildung in der organischen wie in der anorgischen Natur geschieht durch einen Uebergang der Materie aus flüssigem in festen Zustand. Dieser Uebergang heißt vorzugsweise bei thierischen Flüssigkeiten — Gerinnung. Es ist merkwürdig, daß im Blut (der unmittelbaren Quelle aller Nahrungssäfte) schon gleichsam der Dualismus der Hauptorgane des thierischen Körpers erkennbar ist. Das Blut, sobald es aus den Gefäßen geflossen ist, trennt sich freiwillig in zwei verschiedene Bestandtheile, den Blutkuchen und das Blutwasser. Es scheint ausgemacht, daß der erstere die Bestandtheile des Muskelfleisches enthält. Die Meinung, als ob das Blut außer dem Körper durch Verlust der Wärme gerinne, ist schon von Hewson und später von Parmentier und Deyeux widerlegt worden. (Man s. in Reils Archiv für die Physiologie Band 1, Heft 2, ihre Abhandlung über das Blut, S. 125). Die letztgenannten Schriftsteller behaupten, daß die Entweichung eines eigenthümlichen Lebensprincips die Ursache der Gerinnung sey.

Die gewisseste Ursache der Gerinnung ist wohl das Oxygene. Denn es ist allgemein bekannt, daß alle thierischen Flüssigkeiten, z. B. die Milch, mit Säuren behandelt gerinnen; die Butter sondert sich von der Milch nur durch Wirkung des atmosphärischen Oxygenes ab. Der Nasenschleim erlangt durch Einfluß des in der Luft concentrirten Oxygenes Festigkeit, und ist so die Ursache des Schnupfens, den man

[1] „— zufällig und unter der Hand gleichsam (so muß es dem Begriff der Organisation nach seyn)". Zusatz der ersten Auflage.

auch durch Einathmen der Dämpfe von oxygenirter Salzsäure künstlich hervorbringen kann (S. eine Abhandlung von Fourcroy und Vauquelin a. a. O. drittes Heft, S. 48 ff.). Auch die Thränen gerinnen durch Behandlung mit oxygenirter Salzsäure, durch Behandlung mit Alcalien werden sie flüssiger. Mit der Gerinnung ist immer zugleich die Scheidung des Blutkuchens vom Blutwasser verbunden. Es scheint, daß durch Berührung des Oxygenes das Neutralitätsverhältniß dieser beiden Substanzen im Blut aufgehoben wird, und daß nun die Gerinnung des rothen und fadenartigen Theils erfolgt. Denn so viel ist ausgemacht, daß alle vorzüglich Mineralsäuren, die Gerinnung des Bluts befördern. Dagegen wird das Blut durch Berührung sauerstoffleerer Medien, z. B. von Hydrogenegas, flüssiger und weniger gerinnbar (Hamilton annales de chimie T. V).

Das Merkwürdigste aber ist, daß Neutralsalze die Gerinnung des Bluts völlig verhindern, so daß es alsdann durch kein Mittel weiter zum Gerinnen zu bringen ist. Aus dieser Thatsache erhellt, daß der Gerinnung des Bluts eine Scheidung der beiden Bestandtheile (des Blutkuchens und des Blutwassers) vorangehen muß. Das letztere enthält reines, freies Alkali, denn es färbt den Veilchensyrup grün (Reils Archiv a. a. O. S. 111). Daraus erhellt meines Erachtens, daß im Blut des lebenden Körpers Sauerstoff und Alkali sich das Gleichgewicht halten, und daß jedes Gerinnen oder Anschießen zu festen Theilen mit einer Störung dieses Gleichgewichts verbunden ist. — Ich betrachte diese Idee als die erste Grundlage einer Theorie des Nutritionsprocesses. Wenn der rothe Theil des Bluts die Elemente der Muskeln enthält, so ist wahrscheinlich jedes Anschießen fester Theile im Muskel mit Entwicklung von Sauerstoff verbunden, wodurch die erste Anlage zur Irritabilität gemacht wird. Die Grundlage aller weißen Organe des thierischen Körpers, also vorzüglich der Nerven, ist Gallerte. Der fadenartige Theil des Bluts nun enthält nach Parmentier, Deyeux, Fourcroy (a. a. O. S. 116) keine Gallerte. Die Elemente der Nervenfiber müssen also in einem andern Theil des Bluts, im sogenannten Blutwasser enthalten seyn. So ist es auch, die

Gallerte ist allein dem Blutwasser eigenthümlich. In demselben ist sie mit Alkali verbunden, und verliert durch diese Verbindung ihre Fähigkeit sich als Gallerte zu zeigen [1]. Die Entmischung des Bluts in entgegengesetzte Bestandtheile, die continuirliche Zusammenziehung und damit verbundene Reproduktion der ersten Organe des Lebens (der Muskeln und Nerven) ist sonach ohne Zweifel ein und derselbe Proceß [2].

7.

Da (dem Bisherigen zufolge) in jeder Organisation der Lebensproceß einen Ansatz todter Masse, als Caput mortuum, zurückläßt, so kann die Natur dem Lebensproceß nicht Permanenz geben, als insofern sie ihn immer von vorne wiederholt, d. h. durch stete Zersetzung und Wiederersetzung der Materie. Es müßte also in jedem belebten Körper ein steter Wechsel der Materie unterhalten werden, wenn auch nicht die todte Masse an sich schon einer beständigen Zersetzbarkeit unterworfen wäre, da sie sich in einem gezwungenen Zustand befindet, den sie, wenigstens sobald das Leben erloschen ist, freiwillig verläßt. Es gehört also zur Möglichkeit des Lebens eine stete Aufeinanderfolge zersetzender und wiedererzeugender Processe, worin die thierische Materie doch nicht den blinden Gesetzen der chemischen Verwandtschaft allein, sondern dem Einfluß der positiven Ursache des Lebens gehorcht, die es im lebenden Körper nicht zur totalen Auflösung kommen läßt. Daß aber auch aus Erfahrungsgründen ein solcher continuirlicher Wechsel der thierischen Materie angenommen werden muß, ist in dem Versuch über die Lebenskraft von Brandis evident erwiesen.

8.

Nun ist ohne Zweifel mit jedem Anschießen fester Theile (welches durch Gerinnung geschieht) Entwicklung von Oxygene verbunden, mit dem das Blut durch die Respiration versehen wird. Wo nun auch

[1] „Wo sie also als Gallerte sich zeigt (in der Nervenfiber), muß Alkali frei werden". Zusatz der ersten Auflage.

[2] „Wer sich an die von Humboldt entdeckte Wirkung der Säuren und Alkalien auf Muskeln und Nerven bei den galvanischen Versuchen erinnert, wird diese Vermuthung vielleicht nicht ganz uninteressant finden". Zusatz d. ersten Auflage.

dieses aus dem Blut entwickelte Oxygene hinkomme, so müßten die Organe, welche es durchdringt, endlich damit überladen (suroxydés) werden, und das Anschießen fester Theile, d. h. der Ernährungsproceß müßte endlich ganz stillstehen, wenn nicht durch einen umgekehrten Proceß das Oxygene wieder ausgeführt und die Capacität der Organe wiederhergestellt würde. Also können wir a priori beweisen, daß dem Oxydationsproceß, welcher im thierischen Körper beständig im Gange ist, ein beständiger Desoxydationsproceß entgegengesetzt seyn müsse, wodurch wir endlich auf eine höhere Bestimmung des Begriffs von Leben kommen, welches diesem nach in einer Aufeinanderfolge einzelner Processe besteht, deren jeder der umgekehrte oder negative des vorhergehenden ist.

Es fragt sich jetzt nur, ob sich wirklich ein solcher beständiger Desoxydationsproceß im lebenden Körper a posteriori auffinden läßt?

9.

Die Erfahrung scheint freiwillig uns entgegen zu kommen. Man hat schon lange davon geredet, und man kann es als ausgemacht ansehen, daß das Oxygene bei der Irritabilität eine bedeutende Rolle spielt. Man wußte nur nicht anzugeben, wie das Oxygene dabei wirksam sey. Nach unsrer Vorstellungsart hat es dabei eine bloß secundäre Rolle. Jede Zusammenziehung ist eine Desoxydation; wir können uns vorerst vorstellen, daß durch jede Desoxydation das Volum des Organs, in welchem sie vorgeht, vermindert werde, um zu begreifen, wie ein solcher Proceß eine Zusammenziehung bewirken könne.

10.

Es soll in alle Funktionen des Lebens Continuität gebracht werden, eine Funktion soll in die andere eingreifen, eine die andere continuirlich reproduciren. — Wie das Gehen ein beständig verhindertes Fallen, so das Leben ein beständig verhindertes Erlöschen des Lebensprocesses. Die thierischen Funktionen müssen in Bezug aufeinander wechselseitig positiv und negativ seyn. So ist uns Irritabilität vorerst nichts anderes als der negative Nutritionsproceß. Nur insofern die Irritabilität der umgekehrte Proceß der Nutrition ist, ist sie

im System des animalischen Lebens nothwendig, und als solche konnten wir sie a priori ableiten. Unmittelbare Beweise für unsere Behauptung aber sind folgende:

a) Je mehr Reizbarkeit in einem lebenden Wesen, desto mehr Bedürfniß der Nahrung. Ein Thier, das viele Bewegung hat, hat viel Appetit, und bleibt dabei mager. Zugleich ist in ihm der Athem schneller, das Blut kehrt öfter zu den Lungen zurück, um sich mit dem Oxygene zu beladen, das es dem ganzen Körper mittheilt; in eben dem Verhältniß aber wird auch das Bedürfniß der Nahrung größer (man s. Brandis über die Lebenskraft §. 16). Man sieht also, daß durch Irritabilität die Wirkung der Nutrition aufgehoben wird, und umgekehrt.

b) Die Muskeln selbst bilden sich erst allmählich durch viele Bewegung. Was als halbflüssige Lymphe um alle Organe ausgegossen ist, scheint durch häufige Uebung der Muskeln (die regelmäßig mit Desoxydation verbunden ist), sich immer mehr in festes derbes Muskelfleisch zusammenzuziehen, wodurch der ausgearbeitete Körper und das pronoucirte Muskelsystem entsteht, das wir zum Theil an den männlichen Figuren der Alten bewundern. Wo also viel Muskelbewegung ist, nährt sich der Muskel stärker, wie es unsern Principien nach seyn muß, wenn die Nutrition der umgekehrte Proceß der Irritabilität ist.

c) Hinwiederum, wo wenig Muskelbewegung und Reizbarkeit ist, wird der Körper mit Oxygene überladen, ein Zustand, der sich durch das Fettwerden ankündigt. Jedermann weiß, daß Ruhe bei häufiger Nahrung fett macht, und daß gewöhnlich mit zunehmendem Fett die Reizbarkeit abnimmt. Das thierische Fett aber ist nichts anderes als eine Art von ölichter Materie, die sich an den Endungen der Schlagadern, so weit als möglich vom Mittelpunkt der Bewegung entfernt, durch einen beträchtlichen Zusatz von Sauerstoff zu Fett bildet (s. Fourcroys chemische Philosophie, übersetzt von Gehler, S. 156). Daß zur Bildung des Fetts der Sauerstoff verwendet werde, sieht man auch daraus, daß das Organ, welches bestimmt ist das Fett aus dem Blute abzusondern, bei Neugeborenen, die durch willkürliche Bewegung kein Oxygene zersetzen konnten, unverhältnißmäßig groß ist, und daß

man dieselbe Beschaffenheit dieses Organs bei Thieren findet, die bei der Eingeschränktheit ihrer Respiration träg, unempfindlich und fast leblos sind (s. Vauquelin über die Leber des Rochen in den Ann. de Chim. Vol. X. und in Reils Archiv Bd. I, Heft 3, S. 54). Es ist hier nicht der Ort weiter auszuführen, welche Folgen aus dieser Vorstellungsart in Ansehung des Ursprungs mancher Krankheiten gezogen werden können; ich begnüge mich hier bewiesen zu haben, daß die Irritabilität ursprünglich nichts anderes als der umgekehrte Proceß der Nutrition ist.

Anmerk. Es erhellt aus dem Bisherigen, daß es falsch ist, wenn Girtanner ganz allgemein sagt: Was die Quantität des Oxygenes im Körper vermehrt, vermehrt die Irritabilität, da vielmehr umgekehrt, was die Irritabilität vermehrt, das Oxygene im Körper vermindert (mager macht), und was die Irritabilität vermindert, das Oxygene im Körper anhäuft (fett macht). Hätte Girtanner dieß bemerkt, so hätte er auch weiter geschlossen, daß das Oxygene nicht einziger Grund, oder gar die erste Ursache der Irritabilität seyn könne, da, anstatt daß die Irritabilität von der Quantität des Oxygenes im Körper abhängig ist, umgekehrt vielmehr die Quantität des Oxygenes im Körper von der Quantität der Irritabilität abhängt. Ich gestehe, daß mir die von Hrn. Girtanner angestellten Versuche nichts weniger als beweisend (für seine Hypothese) vorkommen; desto beweisender aber für einen Antheil des Oxygenes an dem Phänomen der Irritabilität ist die Menge von Thatsachen aus der gemeinen Erfahrung, die er in seiner Abhandlung gesammelt hat. Dieser Thatsachen sind wirklich (noch außer denen von Girtanner angeführten) so viele, daß man Mühe hat eine Auswahl zu treffen.

Ich will hier nur an die außerordentlich schnelle und von auffallenden Symptomen begleitete Erschöpfung aller Muskelkräfte auf einer Höhe von 1400—1500 Toisen über der Meeresfläche erinnern. Eine solche hatte Bouguer schon auf den Cordilleren empfunden, sie aber für eine gewöhnliche Folge der Ermüdung gehalten; allein Sauſſüre (Voy. d. l. A. Vol. II, §. 559) hat unwidersprechlich bewiesen, daß diese

Erschöpfung ganz eigner Art — eine absolute Unmöglichkeit sich zu bewegen ist, die doch (wie das bei der Ermüdung nicht geschieht) durch kurze Ruhe auf einige Augenblicke wieder aufgehoben wird. Dieser Zustand ist wohl nicht allein, wie Saussüre meint, aus der Erschlaffung des Gefäßsystems — (womit sich die gleichzeitig eintretende Thätigkeit der Arterien, und der ungewöhnlich schnelle Blutumlauf ebenso wenig als die schnelle Wiederherstellung der Muskelkraft durch kurze Ruhe verträgt) — oder aus dem verminderten Druck der äußern Luft, die den ausbreitenden Kräften des Körpers das Gleichgewicht nicht zu halten vermag, sondern weit eher aus dem Mangel des Sauerstoffs in jenen Höhen zu erklären, da die Luft daselbst nicht nur verdünnt, sondern auch durch das von stehendem Gewässer immer aufsteigende entzündliche Gas verdorben ist. (Man vergl. Volta Lettere sull' aria inflammabile nativa della palludi, Como 1777). Wirklich hat Saussüre durch eudiometrische, auf dem Gipfel der höchsten Alpen angestellte Versuche gefunden, daß auf ihnen die Luft bei weitem weniger rein ist als auf den mittleren Höhen.

11.

Hier haben wir nun zuerst eine ganze bestimmte Aktion, die aus den negativen Lebensprincipien nicht mehr erklärbar ist, nämlich eine Ursache, durch welche der umgekehrte Proceß der Oxydation im lebenden Körper continuirlich unterhalten wird, und die also nicht im Oxygene oder irgend einem andern secundären Princip gesucht werden kann. Hätte der Physiolog, der zuerst das Oxygene als Lebensprincip nannte, die Frage sich aufgeworfen, wie das Oxygene Ursache der Irritabilität seyn könne, so hätte ihn die Untersuchung von selbst auf die Entdeckung geführt, daß das Oxygene nur das negative Princip der Irritabilität seyn könne, und also eine positive, höhere Ursache dieses Phänomens selbst voraussetze. — Indeß kann weder die plebejische Art, wie einige Hasser des Neuen jene Hypothese angegriffen, noch der vornehme Ton, den einige andere, ohne daß sie etwas Besseres an ihre Stelle zu setzen wüßten, und während sie blind herumtappen, ob etwa der glückliche Zufall eines Versuchs ihnen die Wahrheit

in die Hand spielen werde, gegen jene keck entworfene Hypothese angenommen haben, ihr den Ruhm rauben, wenigstens der erste Versuch einer Anreihung dieses Naturphänomens an chemische Verhältnisse gewesen zu seyn.

Es ergeben sich nun aus unsern bisherigen Untersuchungen von selbst folgende Hauptsätze:

a) Der Begriff des Lebens (und also auch der Irritabilität) ist nur aus entgegengesetzten Principien construirbar. Dieser Satz ist a priori gewiß (oben II. c). Hieraus folgt

aa) für jene Hypothese, daß allerdings ein eigenthümliches negatives Princip der Irritabilität angenommen werden muß, wofür nun noch andere aus der Erfahrung hergenommene Gründe sprechen, welche Pfaff in seiner vortrefflichen Untersuchung über die Reizbarkeit (in der Schrift über thierische Elektricität, S. 279 ff.) angeführt hat;

bb) gegen jene Hypothese, daß ein negatives Princip der Irritabilität allein nicht hinreicht, dieses Phänomen zu erklären.

b) Die Irritabilität ist im System des Lebens nur insofern nothwendig, als sie in einem Desoxydationsproceß besteht (ich bediene mich indeß des kürzern Ausdrucks, ihn näher zu bestimmen wird tiefer unten der Ort seyn); woraus denn abermals folgt

aa) für jene Hypothese, daß das Oxygene bei der Irritabilität allerdings eine Rolle spielt, wofür noch andere Gründe sprechen, die Pfaff a. a. O. angeführt hat, und die hauptsächlich folgende sind:

α) die Menge von Blutgefäßen, die in den Muskeln sich verbreiten, und deren Stelle bei den Pflanzen die Luftgefäße vertreten;

β) die Lähmung, welche im Muskel, wenn man seine Arterie unterbindet, ebenso gut, als wenn man seine Nerven durchschneidet, erfolgt;

γ) die Zerstörung der Reizbarkeit durch starke (allgemeine oder örtliche) Verblutung, sowohl als durch Einspritzen mephitischer Luftarten (vorzüglich solcher, die das Oxygene absorbiren, wie die Salpeterluft) ins Blut.

Dieß alles beweist, daß in den Thieren durch das Blut (das in den Lungen die Luft berührt), in den Pflanzen durch die Luftgefäße ein Princip herbeigeführt werden muß, das zur Irritabilität nothwendig ist, und das sonach kein anderes seyn kann als das atmosphärische Oxygene.

Anmerk. Sonderbarer[1] hat leicht niemand diese Theorie bestritten, als der gelehrte Hr. Reil in Halle. „Wenn wir, sagt er in seinem Archiv I. Br., 3. Heft, S. 173, irgend einen körperlichen Stoff als Princip der Contraktilität annehmen, so sollte doch wohl derselbe die Erscheinungen, die man ihm zuschreibt, auch dann, wenn er für sich und abgesondert ist, in vollem Maße besitzen. — Allein wir finden in der Natur keinen Stoff, der für sich und abgesondert die Phänomene, die wir thierische Contraktilität nennen, hervorbrächte. Der Sauerstoff hat für sich weder Irritabilität noch Contraktilität" — welche Argumentation ohne Zweifel ebenso scharfsinnig ist, als wenn man dem Antiphlogistiker einwenden wollte: „Wenn wir irgend einen körperlichen Stoff als Princip des Verbrennens annehmen wollten, so sollte doch wohl derselbe die Erscheinungen der Brennbarkeit auch dann, wenn er für sich und abgesondert ist, besitzen. — Allein der Sauerstoff zeigt an sich und abgesondert die Eigenschaft der Brennbarkeit ganz und gar nicht, also kann er auch nicht Princip des Verbrennens seyn". — Diese Physiologen werden nicht müde zu wiederholen, daß alle Veränderungen im lebenden Körper von Mischungsveränderungen abhangen: gleichwohl wollen sie nicht, daß man diese Mischungsveränderungen bestimmt angebe, sondern daß man unter vagen und allgemeinen Begriffen, die sie aus der Chemie entlehnen, ohne sie erklären zu können, herumtappe, oder mit leertönenden Worten sich begnüge. Einigermaßen indeß trifft jener Einwurf die voreiligen Erklärer, die das Oxygene als alleinige Ursache der Irritabilität (ohne das Wie dabei erklären zu können) angeben. Unsere Erklärungsart entgeht diesen Einwendungen.

bb) gegen jene Hypothese, daß das Oxygene bei der Irritabilität

[1] Erste Ausgabe: „Scharfsinniger".

nur eine secundäre Rolle spielt, da die Irritabilität ein desoxydirender Proceß ist; daher die eigentliche Ursache (das positive Princip) der Irritabilität nicht Oxygene, sondern ein demselben gerade entgegengesetztes Princip seyn muß.

* * *

Es war bisher einzig darum zu thun, zu beweisen, daß was man bis jetzt für Princip des Lebens ausgegeben, nur zu den negativen Bedingungen des Lebens gehöre. Wir haben durch eine vollständige Induktion gezeigt, daß die chemisch-physiologischen Vorstellungsarten immer noch das positive Princip und die eigentliche Ursache des Lebens unbestimmt lassen. Es liegt uns jetzt ob zu zeigen, daß mit der Annahme eines solchen Princips erst alle animalischen Processe vollständig erklärbar werden, und so können wir, indem wir das positive Princip des Lebens in seinen verschiedenen Funktionen betrachten, durch allmähliche Approximation dahin gelangen, zu bestimmen, welches seine Natur, und welches sein Ursprung sey?

* * *

IV.

Von der positiven Ursache des Lebens.

1.

Das Erste, was wir als Funktion des Lebensprincips ansehen müssen, ist der rastlose Umtrieb, in welchem es die thierischen Flüssigkeiten erhält; denn das Flüssige hat die Natur als das eigentliche Element des Lebens jedem Lebendigen als das Innerste zugetheilt, wodurch der Körper, der als starr sonst überall nur Gefäß und Gerüste ist, eigentlich erst zum beseelten wird (Baaders Beiträge zur Elementarphysiologie, S. 47). Nun sehen wir, daß, wo ein Theil des Körpers vor dem andern gereizt wird, eine Anschwellung, d. h. ein Zuströmen thierischer Flüssigkeiten stattfindet. Dieß läßt sich nun nicht anders erklären, als wenn man annimmt, daß durch jeden Reiz im gereizten Organ eine vermehrte Capacität für das negative

Lebensprincip, das dem Blut anhängt, entsteht (denn nur das Blut, das die Arterien führen, wird nicht durch mechanische oder hydraulische Kunst fortgepreßt, dagegen hinter dem dunkelgefärbten Blut der Venen Klappen sich schließen, um seinen Rückfluß vom Herzen zu verhindern), ungefähr so, wie in einem System von Körpern, wenn das Gleichgewicht der Temperatur gestört wird, die Wärmematerie dem Körper zuströmt, dessen Capacität vermehrt ist. Nur dadurch allein wird der lebende Körper zum System, d. h. zu einem in sich selbst beschlossenen Ganzen. — Der Umtrieb des Bluts würde diesemnach abhängen von einem beständigen Wechsel entgegengesetzter Processe, deren einer durch das positive Princip vermittelst der Nerven, der andere durch das Blut als Vehikel des negativen Princips unterhalten wird. Daß ein solcher Wechsel im lebenden Körper continuirlich stattfinde, und daß durch diesen Wechsel allein die Bewegung der animalischen Flüssigkeiten vollständig erklärt wird, werden uns bald noch andere Erfahrungen lehren.

2.

Um nämlich begreifen zu können, wie aus der gemeinschaftlichen Quelle der Nahrung jedes Organ sich dasjenige zueigne, was seine Mischung und Form zu erhalten fähig ist, mußten wir annehmen, daß jedes Organ eine eigenthümliche Fähigkeit habe, das Blut während seines Umlaufs auf bestimmte Art zu entmischen. Die Physiologen haben den Grund dieser specifischen Assimilationskraft in einer specifischen Reizbarkeit jedes Organs gesucht. Wir wollen uns an diesen Begriff halten, und nur suchen ihn auf natürliche Ursachen zurückzuführen, und so (da er bis jetzt eine wahrhafte Qualitas occulta ist) wo möglich verständlich zu machen.

A. Folgende Sätze werden vorausgesetzt:

1) Es muß außer dem lebenden Körper ein Princip angenommen werden, das die Capacität der Organe für das negative Lebensprincip beständig unterhält.

2) Jenes Princip aber wird nicht auf alle Organe gleich wirken, also auch nicht in allen gleiche Capacität für das Oxygene hervorbringen; es wird jedem Organ eine specifische Capacität ertheilen:

diese specifische Capacität für das Oxygene ist nun das, was man *specifische Reizbarkeit* nennen kann.

B. Es ist nun weiter nicht schwer einzusehen, wie von der specifischen Capacität eines Organs für das Oxygene seine specifische Assimilationskraft abhängig seyn könne. Denn

a) dieses Princip allein gibt allen thierischen Flüssigkeiten *Consistenz* (Festigkeit). Mit jedem oxydirenden Proceß in der lebenden Fiber ist also auch ein Anschießen fester Theile verbunden. — Um sich die Sache durch Analogien deutlich zu machen, denke man sich, daß das positive Princip als positive Elektricität wirke, so wird, indem es auf die lebende Fiber wirkt, eine bestimmte Capacität für das Oxygene in ihr entstehen (so wie wenn Metalle durch positive Elektricität in Lebensluft verkalkt werden), und gleichzeitig und im *Verhältniß mit der entstandenen Capacität* wird eine Absorption von Oxygene aus dem Blute, und damit ein Anschießen fester Theile stattfinden. — Ich sage nicht, daß das Lebensprincip positive Elektricität *sey*, ich brauche nur dieses Beispiel, um mich verständlich zu machen.

b) Nun ist ferner die eigenthümliche Mischung jedes Organs von dem *quantitativen* Verhältniß des Sauerstoffs zu den übrigen Stoffen in ihm abhängig. Mithin hängt am Ende die Regeneration jedes Organs von seiner specifischen Capacität für den Sauerstoff, d. h. von seiner specifischen Reizbarkeit ab, und so hat die Natur durch das einfachste Mittel dem Lebensproceß Permanenz gegeben, dadurch daß sie dem Nutritionsproceß den Irritabilitätsproceß gegenüber stellte.

3.

a) Es ist nämlich schon lange davon die Rede, daß in der irritabeln Fiber ein beständiger phlogistischer Proceß unterhalten werde, oder mit andern Worten, daß das Oxygene bei der Irritabilität thätig sey. Alle Physiologen aber, welche einen solchen phlogistischen Proceß im lebenden Körper annehmen, sind in Verlegenheit, nicht nur das *Wie*, sondern vorzüglich auch die Ursache der bestimmten *Quantität* dieses Processes anzugeben. *Brandis* z. B. in seinem oft angeführten *Versuch* ꝛc. §. 18 sagt: „daß dieser phlogistische Proceß in der lebendigen

Faser nicht größer werde, als er seyn darf, um die organische Fiber nicht zu zerstören, hängt von der geringen Menge Sauerstoff ab, die jedesmal dabei vorräthig ist". — Allein man sieht leicht, wie unbefriedigend diese Erklärung ist. Es ist also offenbar, daß man, um einen solchen continuirlichen Oxydationsproceß zu begreifen, eine Ursache annehmen muß, die ihm zum voraus seine Quantität bestimmt, welches nun keine andere seyn kann, als, wie wir gleich anfangs behauptet haben, ein desoxydirendes Princip, dergestalt, daß der Grad der Oxydation in jeder einzelnen Fiber gleich ist dem Grad der Oxydation, die ihr voranging.

b) Allein nun entsteht ganz natürlich die Frage: was bestimmt hinwiederum den Grad dieser Desoxydation? — Wir haben oben (2) vorausgesetzt, das positive Princip wirke nicht gleich auf alle Organe, und dadurch entstehe eine specifische Capacität derselben für das negative Princip. Aber, wird man fragen, was bestimmt denn den Grad, in welchem das positive Princip auf die Organe wirkt? und wenn wir diese Frage beantworten wollen, — sehen wir uns in einem unvermeidlichen Cirkel befangen, der uns jedoch nicht ganz unerwartet seyn kann. Der Gegenstand unsrer Untersuchung ist der Ursprung des Lebens. Das Leben aber besteht in einem Kreislauf, in einer Aufeinanderfolge von Processen, die continuirlich in sich selbst zurückkehren, so daß es unmöglich ist anzugeben, welcher Proceß eigentlich das Leben anfache, welcher der frühere, welcher der spätere sey. Jede Organisation ist ein in sich beschlossenes Ganzes, in welchem alles zugleich ist, und wo die mechanische Erklärungsart uns ganz verläßt, weil es in einem solchen Ganzen kein Vor und kein Nach gibt.

Wir können also nicht besser thun als zu behaupten, daß keiner jener entgegengesetzten Processe den andern, sondern daß sie sich beide wechselseitig bestimmen, beide sich wechselseitig das Gleichgewicht halten.

Wenn nun der positive Proceß durch den negativen, der negative durch den positiven bestimmt ist, so ergibt sich von selbst der Satz: Je

geringer die Capacität für das positive Princip in einem Organ, desto geringer auch die Capacität für das negative, und umgekehrt, je größer die Capacität für das negative Princip in einem Organ, desto größer auch die Capacität für das positive.

Es fragt sich, wonach die Capacität eines Organs für das positive und negative Princip geschätzt werden könne?

Das positive Princip wirkt vermittelst der Nerven auf die irritabeln Organe. Je weniger also Nerven zu einem Organ gehen, desto geringer seine Capacität für das Oxygene, und je geringer seine Capacität für das Oxygene, desto nothwendiger (der Willkür weniger unterworfen) der desoxydirende Proceß in ihm, desto rastloser seine Irritabilität.

In dem Herzen wird durch das einströmende arterielle Blut das Gleichgewicht der Mischung continuirlich gestört, weil seine Capacität für das negative Princip so gering ist; völlig unwillkürlich also ist der entgegengesetzte Proceß in ihm beständig im Gange, und dieser Muskel selbst heißt deßwegen ein unwillkürlicher Muskel. — Die Nerven des Herzens sind so zart und sparsam, daß man neuerdings sogar an ihrer Existenz zu zweifeln angefangen hat (Behrends Diss. qua probatur, cor nervis carere, in Ludwig. Script. Neurol. min. T. III, p. 1 ff.). Durch dieses Mittel hat die Natur erreicht, daß dieser Muskel einzig und allein dem animalischen Impuls gehorche, weil ein Tropfen oxygenirten Bluts das Gleichgewicht seiner Mischung zu stören im Stande ist. Denn daß die Knoten des Intercostalnerven, dessen Zweige zum Herzen gehen, diesen Muskel der Willkür entziehen, indem sie als untergeordnete Gehirne seinen Zusammenhang mit dem Hauptgehirn unterbrechen, ist zwar ein sinnreicher, aber unwahrer Gedanke, da auch Nerven, die zu willkürlichen Muskeln gehen, solcher Knoten nicht entbehren.

Nun wird aber auch der umgekehrte Satz gelten: Je mehrere und größere Nerven zu einem Organ gehen, desto größer seine Capacität für das Oxygene, und je größer seine Capacität für das Oxygene, desto geringere Nothwendigkeit

und Unwillkürlichkeit in seinen Irritabilitätsäußerungen (durch welche nämlich Oxygene zersetzt wird). Zu den am meisten der Willkür unterworfenen Organen gehen die meisten und größten Nerven. Haller schon bemerkt, daß nach dem Daumen allein mehr Nerven gehen, als nach dem unermüdlich-reizbaren Herzen. Wenn die unwillkürlichen Muskeln durch ein Atom von Oxygene zu Bewegungen gereizt werden (das ausgeschnittene Herz eines Thiers belebt oft ein einziger Lufthauch aufs neue), so scheint dagegen eine gewisse Quantität jenes Princips nöthig, die willkürlichen Bewegungen zu unterhalten, daher die Ermüdung der willkürlichen Organe, die Nothwendigkeit der Ruhe, und die temporäre Aufhebung aller willkürlichen Bewegungen im Schlaf.

Wenn die Natur die Irritabilität der unwillkürlichen Muskeln vom animalischen Proceß abhängig gemacht hat, so hat sie dagegen von der Irritabilität der willkürlichen Organe umgekehrt den animalischen Proceß abhängig gemacht. — Gelähmte Glieder werden welk, schlaff, und schwinden sichtbar. Da durch jede Muskelbewegung die Capacität der Organe für das negative Princip vermehrt wird, und da jede Entwicklung desselben aus dem Blut mit einer partiellen Gerinnung verbunden ist, so erklärt sich hieraus, warum in den am meisten geübten Organen (dem rechten Arm z. B., dem rechten Fuß u. s. w.) die Muskeln nicht nur, sondern selbst die Arterien und alle übrigen Theile fester, größer und stärker werden.

Endlich, da die Natur diese Bewegungen nicht vom animalischen Proceß abhängig machen konnte, mußte die Ursache derselben in eine höhere, vom animalischen Proceß unabhängige Eigenschaft (die Sensibilität) gelegt werden.

Anmerk. Strenger, als hier geschehen ist, können sich willkürliche und unwillkürliche Organe nicht entgegengesetzt werden, da auch auf unwillkürliche, wie das Herz, die Willkür in Leidenschaften einigen Einfluß hat, und dagegen willkürliche Organe (vielleicht, weil ihre Capacität für das negative Princip bis zu einem hohen Grade vermindert wird) in schrecklichen Krankheiten in unwillkürliche übergehen.

Wenn wir innerhalb des Kreises bleiben, der uns durch den Begriff Leben gezogen ist, sehen wir nun doch, daß die unwillkürlichen Bewegungen durch das negative Princip angefacht werden, und daß das Gegentheil bei den willkürlichen statthabe: daß aber beide doch nur durch entgegengesetzte Principien möglich sind. Damit stimmen die Erscheinungen der Zusammenziehung des Herzens vollkommen überein: die Herzkammern ziehen sich nicht sogleich, nachdem das Blut in sie eingeströmt ist, zusammen. Diese Beobachtung (die Hallern so viel zu schaffen machte) beweist augenscheinlich, daß nicht das negative Princip (des Bluts) für sich die Zusammenziehung bewirke, sondern daß die Wirkung eines andern (des positiven) Princips hinzukommen muß, um die Zusammenziehung wirklich zu machen.

Wenn das Oxygene allein Grund der Reizbarkeit des Herzens wäre, so müßte dieser Muskel endlich mit Oxygene überladen werden. Das Oxygene aber dient nur, das Herz zur Zusammenziehung tüchtig zu machen. Durch jede Zusammenziehung (deren Ursache in einem weit höheren Princip zu suchen ist) verliert es das Oxygene wieder, und so kann derselbe Proceß immer neu wiederholt werden, da er sonst, wenn nicht ein entgegengesetzter ihm das Gleichgewicht hielte, bald stille stehen würde.

4.

Es ist jetzt wohl entschieden, daß die Irritabilität gemeinschaftliches Produkt entgegengesetzter Principien ist, noch nicht aber, wie diese Principien bei der Irritabilität wirken.

Wenn man sich unter der Zusammenziehung eines Organs nur eine chemische Reduktion (ungefähr wie die Reduktion der Metallkalke durch den elektrischen Funken) vorstellen wollte, so würde man daraus zwar eine Verminderung des Volums im irritirten Organ, nicht aber die Elasticität erklären können, mit welcher das Organ sich zusammenzieht.

Es ist daher Zeit die todten Begriffe zu verlassen, welche durch die Ausdrücke: phlogistischer Proceß u. s. w. über den Ursprung der Irritabilität erregt werden.

a) Daß das Oxygene dabei thätig ist, beweist so wenig, daß in der Irritabilität ein phlogistischer Proceß statthabe, als daß ein solcher in der Elektricität stattfindet, weil die Lebensluft dabei mit ins Spiel kommt. Zudem ist schon oben bemerkt worden, daß das Azote, die Grundlage aller irritabeln Organe, kein an sich brennbarer Stoff ist, d. h. daß er sich nicht wie die eigentlich verbrennlichen Substanzen mit dem Oxygene verbindet, woraus von selbst folgt, daß wohl auch das Verhältniß beider Stoffe in der Irritabilität ein weit höheres ist, als das in phlogistischen Processen stattfindet. — Eben jene eigenthümliche Beschaffenheit des Azotes enthält ohne Zweifel den Grund, warum es beinahe ausschließlicher Antheil der thierischen Materie ist.

Dieß erhellt auch aus folgenden Bemerkungen unwidersprechlich. Die Grundlage aller weißen Organe, z. B. der Nerven, ist Gallerte, sie enthalten kein Azote, und sind höchstwahrscheinlich eben deßwegen die Organe, welche die Natur den Muskeln, als dem Sitz der Irritabilität, entgegengesetzt hat. Dagegen ist der Eiweißstoff, die Grundlage der Membranen, Sehnen, Knorpeln, schon empfänglicher für das Oxygene und durch Säuren gerinnbar. Endlich der fadenartige Theil des Bluts, die Grundlage der Muskeln, enthält die größte Menge Stickstoff, wodurch jene eine ganz eigenthümliche Capacität für das Oxygene erlangen und der eigentliche Sitz der Irritabilität werden.

Es ist überdieß nicht schwer eine Stufenfolge der allmählichen Fortbildung der thierischen Materie bis zur Irritabilität zu bemerken. Die erste Anlage dazu erkennt man schon in der Gerinnbarkeit der flüssigen Theile (die ohne Zweifel der Gegenwart des Stickstoffs zuzuschreiben ist), auf einer höheren Stufe zeigt sie sich in der von Blumenbach außer Zweifel gesetzten Contraktilität des Zellgewebes, endlich auf der höchsten Stufe in der Reizbarkeit der Muskeln.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß ebenso das negative Lebensprincip, das der ersten Grundlage der thierischen Materie als todter Sauerstoff anhängt, allmählich zu negativer Elektricität sich fortbilde, als welche es zur Substanz der Muskeln, als eigentliches Princip der Irritabilität, gehört.

Anmerk. Wie irgend ein in der anorgischen Natur vorhandenes Princip in den thierischen Organen Ursache eigenthümlicher Erscheinungen (z. B. der Irritabilität) seyn könne, wäre freilich schwer zu begreifen, wenn man nicht annähme, daß es zu dem thierischen Stoff auch ein ganz eigenthümliches und besonderes Verhältniß annehme. Daß nun z. B. das Princip der Irritabilität ein solches ganz eignes Verhältniß zum thierischen Stoff habe, ist sogar durch Erfahrungen ausgemacht. Hr. v. Humboldt hat gefunden, daß alle Schwammarten (d. h. Vegetabilien, die viel Stickstoff enthalten), und die im Zustande der Fäulniß einen cadaveröfen, thierischen Geruch von sich geben, ebenso vollkommene Leiter in der galvanischen Kette sind als wirkliche thierische Organe. Daß sie ihre Leitungskraft nicht ihrer Feuchtigkeit verdanken, hat Hr. v. H. außer Zweifel gesetzt. „Sie leiten (sagt er in dem Werk über die gereizte Muskel- und Nervenfaser, S. 173) nicht wie nasse Leinwand und alle wasserhaltigen Substanzen, sondern wegen der eigenthümlichen Mischung ihrer Faser, wegen der fast thierischen Natur ihrer Lymphe". — Eben dieser Naturforscher hat ein, wie mir dünkt, höchst merkwürdiges Gesetz gefunden und durch Experimente bestätigt, nämlich, daß eine vegetabilische oder thierische Flüssigkeit als ein desto wirksamerer Leiter des Galvanismus erscheint, je mehr sie belebt ist, d. h. je weniger ihre Elemente nach den von uns erkannten Gesetzen der chemischen Affinität gemischt sind (a. a. O. S. 151). Ich glaube, daß es nach solchen Entdeckungen nicht mehr als Erdichtung anzusehen ist, wenn man, wie die in dieser Rücksicht über die chemischen Physiologen weit erhabenen Vertheidiger der Lebenskraft, den allgemein verbreiteten Naturprincipien in der belebten Organisation eine ganz andere Wirksamkeit zuschreibt, als sie in der anorgischen Natur zeigen. Eben daraus folgt aber auch, daß wir, um das thierische Leben zu erklären, nicht nöthig haben, unbekannte Principien oder dunkle Qualitäten zu fingiren.

b) Leicht und natürlich ist es nun, weiter zu schließen: die Irritabilität ist gemeinschaftliches Produkt entgegengesetzter Organe,

also ohne Zweifel auch entgegengesetzter Principien. Da nun ein allgemeiner Dualismus der Principien auch in der anorgischen Natur herrscht, so können wir, wenn nur das Eine Princip der Irritabilität bekannt ist, keck auf sein entgegengesetztes schließen. Wenn nun das negative Princip aus dem allgemeinen Medium des Lebens stammt, so ist wohl auch das positive durch dasselbe verbreitet.

Es verkünden viele Erscheinungen das Daseyn entgegengesetzter Principien in der Atmosphäre. Um nur Eines zu nennen, so muß, da die negative Elektricität atmosphärischen Ursprungs ist, auch ein ähnlicher Ursprung der positiven vermuthet werden. Die Analogie läßt sich wirklich sehr weit treiben. Es ist an sich schon schwer zu glauben, daß die Heterogeneität der Elemente der atmosphärischen Luft, die im elektrischen Dualismus ohne Zweifel sich offenbart (oben S. 451 ff.), nicht auch auf die entgegengesetzten Principien der Irritabilität einigen Bezug habe, so etwa, daß das durch die Atmosphäre verbreitete positive Princip auf ähnliche Weise, wie es z. B. durch den Mechanismus des Reibens zu + E modificirt wird, im thierischen Körper zum positiven Princip der Irritabilität modificirt werde.

Allein wir müssen gestehen, daß alle diese Vermuthungen höchst ungewiß sind, und daß durch Erfahrungen bis jetzt nichts erwiesen ist, als daß jede Irritabilitätsäußerung von einer chemischen Veränderung der irritabeln Organe begleitet sey, deren Bedingungen jedoch bis jetzt nicht erforscht sind.

Anmerk. Daß der letzte Grund der galvanischen Erscheinungen in den irritabeln Organen selbst liege, scheint jetzt durch die Humboldtschen Versuche entschieden, und so wäre Galvanis große Entdeckung wieder in die Dignität eingesetzt, die ihr Voltas Scharfsinn zu rauben drohte.

Daß die galvanischen Zuckungen von einer chemischen Veränderung der Organe begleitet seyen, ist aus vielen Erfahrungen gewiß, da z. B. Excitatoren, die zuvor unwirksam waren, nach wirksamen angewandt, wieder Zuckungen erregen, wenn der Proceß einmal im

Gang ist, und die galvanisirten Theile früher in Fäulniß übergehen, als die nicht galvanisirten. — Wenn man sich nun eine solche Veränderung als bewirkt unter der bestimmten Form des Galvanismus anders nicht zu erklären weiß, so kann man sich vorstellen, daß dabei eine Anziehung in entgegengesetzter Richtung stattfindet, und wenn man von der Wirkung einer solchen Anziehung handgreifliche Beispiele verlangt, in die Chemie blicken, wo man eine Menge Fälle finden wird, da zwei Körper nicht eher sich wechselseitig decomponiren, als bis die Wirkung eines dritten hinzukommt. Folgende von Herrn v. Humboldt (S. 473) angeführte Beobachtung, die zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar für den Galvanismus interessant ist, mag als Beispiel dienen. „Zwei homogene Zinkplatten mit Wasser befeuchtet aufeinander gelegt haben auf das Wasser keine Wirkung. Legt man auf dieselbe Art Zink und Silber zusammen, so wird das Wasser vom Zink zerlegt". — Was hier das (in seinen Elementen heterogene) Wasser zwischen entgegengesetzten Metallen ist, ist das (in sich selbst heterogene) thierische Organ zwischen beiden; wie dieses wird auch jenes zwischen beiden decomponirt oder — galvanisirt, denn beides ist gleichbedeutend.

Wenn man mir nun weiter verstatten will, über diese Phänomene meine Meinung zu sagen, so wünschte ich, daß man sich vorerst an die entschiedensten und evidentesten Versuche hielte, und die weniger evidenten eher nach jenen, als umgekehrt jene nach diesen beurtheile. Das Evidenteste in diesen Versuchen ist nun wohl, daß die heterogensten Metalle zwischen Muskel und Nerv die heftigsten Zuckungen erregen. — Wie wirken diese Metalle? — Dieß ist die große Frage, deren Beantwortung ohne Zweifel die allgemeinste Formel für alle Fälle geben würde. — Die Metalle können auf die Organe

a) nicht durch Mittheilung wirken, so etwa, daß sie entgegen gesetzte Elektricitäten in die Organe leiteten. Denn, außerdem daß eine solche eigenthümliche Elektricität der Metalle nicht erweislich ist, wäre es in der That schwer zu begreifen, wie durch Unterbindung selbst mit feuchten, leitenden Substanzen der Lauf der Elektricität gehemmt werden könne.

b) Auch können die Metalle nicht wirken dadurch, daß sie schon vorhandene entgegengesetzte Principien in M. und N. verbinden (wie etwa nach der Flaschentheorie der Bologner Schule), denn sonst würden heterogene Metalle nicht stärker wirken als homogene. Dieser letzte Umstand muß vor allem erklärt werden. Eine Theorie, die diese Forderung nicht erfüllt, erklärt gar nichts; Voltas Theorie hat sie erfüllt, allein nach Humboldts neuen Entdeckungen ist sie als zweifelhaft zu betrachten, und Humboldts eigne Theorie beruht auf einer bloßen Möglichkeit und erklärt einige Phänomene in der That gar nicht.

c) Es bleibt nichts übrig, als daß die Metalle dadurch wirken,

aa) daß sie etwas in den Organen selbst erst erwecken;

bb) dadurch, daß sie in M. und N. entgegengesetzte Principien erwecken, wobei man nun gar nicht nöthig hat an ein ausströmendes galvanisches Fluidum zu denken.

Die Möglichkeit einer solchen Erweckung — (nach der atomistischen Philosophie freilich kann ein Körper auf den andern überhaupt nur durch Mittheilung wirken) — kann nun doch nach Wells und Humboldts Experimenten nicht mehr geleugnet werden, die sogar die Metalle selbst galvanisirt, d. h. einem durch das andere Excitationskraft ertheilt haben (vergl. den Letztern, S. 242); oder glaubt man etwa, daß hier ein Metall dem andern auch einen unbekannten Stoff mittheile? — Muß man nicht glauben, daß Zink und Silber, wenn sie durch einen metallischen Bogen verbunden worden, ineinander dieselbe Veränderung hervorbringen, die sie in dem zwischen ihnen eingeschlossenen Organ (der Zunge oder dem Muskel) hervorbringen, obgleich diese Veränderung sich nicht durch Bewegungen offenbart? Welche Veränderungen Körper durch bloße Berührung ineinander hervorbringen, sehen wir in den meisten Fällen nicht, weil wir weder Instrumente noch Organe haben, die uns dieß anzeigen: in diesem Fall zeigt es uns das reizbarste aller Organe an.

Der Galvanismus ist also etwas weit Allgemeineres, als man gewöhnlich sich vorstellt. — Die Analogien drängen sich auf. Wenn man eine (dünne) idioelektrische Platte auf der einen Seite mit Wolle

reibt und auf der andern während des Reibens den Finger aufsetzt, wird die eine Seite der Platte positiv-, die andere negativ-elektrisch. So, wenn die galvanische Kette sich schließt, treten die Elemente des Galvanismus (man verzeihe uns diesen Ausdruck, den wir bloß brauchen, um uns verständlich zu machen), an N. und M. gleichsam als entgegengesetzten Polen der Irritabilität auseinander'. —

Dieser Satz: daß heterogene Metalle entgegengesetzte Beschaffenheiten in N. und M. — (einen Dualismus der Principien) — erwecken, oder wieder trennen, was im Leben continuirlich getrennt wird (Ideen zur Ph. d. Nat. S. 64 [dieses Bandes S. 137]), muß als Princip aller weiteren Untersuchung zu Grunde gelegt werden. Da nämlich der letzte Grund der galvanischen Erscheinungen in der (durch kein Mittel auszuschließenden) ursprünglichen Heterogeneität der Organe, wodurch diese einer wechselseitigen Erregung fähig werden, zu suchen ist, so läßt sich begreifen, daß wenn auch nur homogene Metalle oder feuchte Theile die Kette zwischen N. und M. schließen (wobei diese nur als Fortsetzungen von N. und M. dienen), oder wenn der Nerv auf den entblößten Muskel mittelst einer isolirenden Substanz zurückgeworfen wird (ein Versuch, der fast immer, und oft lange Zeit gelingt), oder wenn auch gar keine Kette Nerv und Muskel verbindet, z. B. wenn der einfache isolirte Nerv an einem Punkt nur mit Zink oder Silber berührt wird (ein Versuch, der sehr oft gelingt, und von dem die Humboldtschen Versuche [Fig. 9. ff.] ohne Kette bloße Modificationen sind) — daß, sage ich, in allen diesen Fällen Zuckungen entstehen können, weil diese leiseste Veränderung des Nerven den Dualismus der Principien in N. und M. und dadurch den Proceß wieder anfachen kann, der sogar oft freiwillig geschieht, wenn das sich selbst überlassene Organ ohne äußeren Stimulus, von selbst gleichsam sich entladend, in Zuckungen geräth.

Erst, wenn diese allgemeinen Principien des Galvanismus im Reinen sind, wird es Zeit seyn, nun dem Materiellen in diesen

'Jede Stahlscheere wird galvanisirt, wenn ihre Enden die entgegengesetzten Pole eines Magnets berühren". Zusatz der ersten Auflage.

Erscheinungen emsig nachzuspüren, wobei nun vorzüglich die entgegengesetzte chemische Beschaffenheit der Excitatoren (die man von bloßen Leitern genau unterscheiden muß) in Betrachtung gezogen werden kann, z. B. ihr entgegengesetztes Verhältniß zum Sauerstoff und zur Elektricität, da jetzt nach dem, was Hr. v. Humboldt hierüber gesagt hat (S. 124 seines oft angeführten Werks), auch der Braunstein nicht mehr als Ausnahme von der Regel (daß kein Körper, der nicht zum Oxygene Verwandtschaft hat und die Elektricität leitet, Excitator des Galvanismus ist), angeführt werden kann. Am nächsten zum Ziel müßte es wohl führen, sich die Excitatoren selbst nach Analogien zu erfinden (wie z. B. Schwefelleber am Nerv, Salzsäure am Muskel), worin Humboldt einen vortrefflichen Anfang gemacht hat, durch die (freilich nach meinen eignen Experimenten noch nicht ganz ins Reine gebrachte) Entdeckung der entgegengesetzten Wirkung, die Alkalien und Säuren auf N. und M. haben, wo man den Dualismus der Principien gleichsam mit Händen greift — in der Atmosphäre ist das principe oxygène und alcaligène, der Galvanismus erregt auf der Zunge sauren und alkalinischen Geschmack, je nachdem Silber oder Zink oben liegt; denn daß einige den alkalinischen durch Silber erregten Geschmack nur für einen schwächeren säuerlichen ausgeben, rührt von einer Täuschung her, weil jener Geschmack bei Aufhebung des Contakts wirklich in den entgegengesetzten übergeht, aus demselben Grund ohne Zweifel, aus welchem, wenn Silber am Nerven und Zink am Muskel außer Contakt kommen, ebenso gut Zuckungen entstehen, als wenn sie sich berühren. — Pfaff (über thierische Elektricität, S. 74) hat schon das Gesetz gefunden: daß diejenigen Armaturen, welche an die Nerven angebracht, mit ihren entgegengesetzten schwächer wirken, als wenn diese an die Nerven angebracht werden, auch dann Zuckungen erregen, wenn die Muskelexcitatoren mit ihnen außer Berührung kommen — (ein Satz, der sich auch bei dem Blitzversuch bestätigt, da, wenn Zink auf der Zunge, Silber zwischen der Oberlippe liegt, der Blitz, auch bei Aufhebung des Contakts, bei umgekehrter Ordnung der Metalle nur bei der ersten Berührung erfolgt — ein Satz, worin ich

den Keim einer künftigen Theorie des Galvanismus (die gewiß zu Stande kommt) erkenne, und der mit einigen andern Sätzen in genauem Zusammenhang steht, z. B. daß die Excitatoren, welche zum Oxygene die größte Verwandschaft haben, am Nerven die heftigsten Zuckungen, zwischen der Oberlippe, wenn die entgegengesetzten Metalle an der Zunge liegen, den stärksten Blitz verursachen, daß aber, wenn die Armaturen oft verwechselt werden, die Zuckungen am ausdauerndsten sind, dagegen z. B. Zink a. N., Silber a. M., wenn sie nicht verwechselt werden, erst die heftigsten Zuckungen erregen, bald die Irritabilität erschöpfen. —

In solchen kleinen, leicht übersehenen Beobachtungen liegt für den vorurtheilsfreien Kopf, der, wenn ich sagen darf, mit keuschen Sinnen an die Untersuchung geht, die einfache lautere Wahrheit, die Einmal an den Tag gebracht, für die ganze Physiologie ein neues, kaum geahntes, Licht aufstellen wird.

5.

Die Irritabilität ist gleichsam der Mittelpunkt, um den alle organischen Kräfte sich sammeln; ihre Ursachen entdecken, hieße das Geheimniß des Lebens enthüllen und den Schleier der Natur aufheben.

a) Wenn die Natur dem animalischen Proceß die Irritabilität entgegensetzte, so hat sie hinwiederum der Irritabilität die Sensibilität entgegengesetzt. Die Sensibilität ist keine absolute Eigenschaft der thierischen Natur, sie ist nur als der Gegensatz[1] der Irritabilität vorstellbar. Daher so wenig Irritabilität ohne Sensibilität, als Sensibilität ohne Irritabilität.

Auf Sensibilität wird überhaupt nur geschlossen aus eigenthümlichen und willkürlichen Bewegungen, die ein äußerer Reiz im Lebenden hervorbringt. Auf das Lebende wirkt das Aeußere anders als auf das Todte, das Licht ist nur für das Auge Licht; auf diese Eigenthümlichkeit der Wirkungen aber, welche ein äußerer Reiz auf das Lebende hat, kann nur aus der Eigenthümlichkeit der Bewegungen, welche darauf erfolgen, geschlossen werden. Also ist dem Thier durch die Sphäre möglicher Bewegungen auch die Sphäre möglicher

[1] Erste Ausgabe: „als das Negative".

Empfindungen bestimmt. So vielerlei willkürlicher Bewegungen das Thier fähig ist, ebenso vielerlei sensibler Eindrücke, und umgekehrt. Durch die Sphäre seiner Irritabilität also ist dem Thier die Sphäre seiner Sensibilität, und umgekehrt durch die Sphäre seiner Sensibilität die Sphäre seiner Irritabilität bestimmt.

Eben dadurch nämlich — um es mit Einem Worte zu sagen — unterscheidet sich das Lebende vom Todten, daß dieses jedes Eindrucks fähig ist, diesem aber eine bestimmte Sphäre eigenthümlicher Eindrücke durch seine eigne Natur zum voraus bestimmt ist.

Im Thier nämlich ist ein Trieb zur Bewegung, aber die Richtung dieses Triebs ist ursprünglich unbestimmt. Nur insofern der Trieb zur Bewegung ursprünglich im Thier ist, ist es der Sensibilität fähig, denn Sensibilität ist nur das Negative jenes Triebs.

Daher erlischt zugleich mit dem Trieb zur Bewegung auch die Sensibilität (im Schlaf), und umgekehrt, mit wiederkehrender Sensibilität stellt sich auch der Trieb zur Bewegung wieder ein. Träume sind die Vorboten des Erwachens. Die Träume des Gesunden sind Morgenträume. — Sensibilität also ist im Thier nur, insofern in ihm Trieb zur Bewegung ist. Dieser Trieb aber geht ursprünglich (wie jeder Trieb) auf ein Unbestimmtes. Bestimmt wird ihm seine Richtung nur durch den äußern Reiz. Irritabilität also, ursprünglich das Negative des animalischen Processes, ist das Positive der Sensibilität.

Fassen wir endlich Irritabilität und Sensibilität in einem Begriff zusammen, so entsteht der Begriff des Instinkts (denn der Trieb zur Bewegung, durch Sensibilität bestimmt, ist Instinkt), und so wären wir denn durch allmähliche Trennung und Wiedervereinigung entgegengesetzter Eigenschaften im Thier auf die höchste Synthesis gekommen, in welcher das Willkürliche und Unwillkürliche, Zufällige und Nothwendige der thierischen Funktionen vollkommen vereinigt ist.

Anmerk. Da unsere gegenwärtige Untersuchung den rein physiologischen Standpunkt genommen hat, so kann hier nicht umständlicher

ausgeführt werden, wie der Satz: „Sensibilität ist nur das Umgekehrte der Irritabilität" — philosophisch weiter und tiefer greift, als manchem erst scheinen möchte. Das Thier sieht und hört nur vermittelst seines Instinkts — (Leibniz sagt irgendwo, daß auch die Thiere erhabenere Vorstellungen haben, weil sie der Eindrücke des Lichts empfänglich seyen; allein das Licht auch ist für das Thier nur ein Medium seines Instinkts, und als solches erscheint es nur einem höheren Sinne). — Ebenso sieht und hört der Mensch, was er sieht und hört, nur vermittelst eines höheren Instinkts, der, wo er vorzugsweise auf das Große und Schöne gerichtet ist, Genie heißt; überhaupt ist alles Erkennen das Negative eines (vorausgesetzten) Positiven; der Mensch erkennt nur das, was er zu erkennen Trieb hat; es ist vergebliche Arbeit, Menschen etwas verständlich zu machen, was zu verstehen sie gar keinen Drang haben. — So sammelt sich endlich das Mannichfaltige in jedem Naturwesen im Instinkt, als der alles belebenden Seele, ohne deren Antrieb nie ein in sich selbst vollendetes Ganzes zu Stande käme.

b) Außerdem, daß Sensibilität überhaupt nicht als absolute Eigenschaft der thierischen Natur vorstellbar ist, zeigt auch die Erfahrung nicht nur, daß die Sensibilität dem animalischen Proceß Abbruch thut, sondern auch, daß im einzelnen Individuum mit unnatürlich wachsender Irritabilität (in hitzigen Krankheiten) die Sensibilität verloren geht oder zerrüttet wird, und daß auch in der Reihe der belebten Wesen die Sensibilität im umgekehrten Verhältniß der Irritabilität wächst und abnimmt.

Wenn nach dem oben (S. 551) aufgestellten Gesetz die Willkür der Bewegungen in einem Organ wie die Anzahl und Größe seiner Nerven zunimmt, so ist klar, daß das von Sömmering entdeckte Gesetz, daß mit der verhältnißmäßigen Dicke und Größe der Nerven die intellectuellen Anlagen abnehmen (Sömmering de basi encephali, p. 17. Ueber die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europäer, S. 59) nichts anderes sagt, als daß die Sensibilität im umgekehrten Verhältniß der Irritabilität wachse und abnehme.

So hat also die Natur, indem sie die Bewegung der Willkür ganz zu überantworten schien, sie durch Erhöhung der Sensibilität der Willkür wieder entzogen; denn die Bewegungen der empfindlichsten Thiere sind auch am wenigsten willkürlich, und umgekehrt, die größte Willkür der Bewegungen ist in den trägen Geschöpfen. So nimmt mit steigender Sensibilität des Nervensystems das Willkürliche (Abgemessene) der Bewegungen durch die ganze Reihe der Organisationen, und sogar in Individuen derselben Gattung (nach Verschiedenheit des Geschlechts, Klimas, Temperaments u. s. w.) regelmäßig ab.

c) Da nun Steigen und Fallen der Irritabilität dem Fallen und Steigen der Sensibilität parallel geht, und diese sonach nur das Umgekehrte von jener ist, so wären, wenn nur die materiellen Principien der Irritabilität gefunden wären, eben damit auch die materiellen Principien der Sensibilität gefunden, was nun auch durch unmittelbare Erfahrungen bestätigt wird, da dieselbe Ursache, welche thierische Bewegungen hervorbringt (der galvanische Reiz z. B.) auch Sensationen verursacht.

Anmerk. Das Allgemeinste, was man über die Ursachen der Sensibilität jetzt schon sagen kann, ist, daß auch in ihnen ein Dualismus der Principien herrschen muß, und so wäre vom Licht an, — das an jedem einzelnen Strahl eine doppelte Seite zeigt (Newton, Optic. III, quaest. 26) und an heterogenen Rändern wie an entgegengesetzten Polen auseinander tritt — (nach Goethes Beiträgen zur Optik) bis zum höchsten, was die Natur erreicht hat (der Sensibilität), ein Gesetz — ein allgemeines Auseinandergehen in entgegengesetzte Principien herrschend.

Die Naturforscher scheinen sich gescheut zu haben, in dieses innere Heiligthum der Natur mit Experimenten zu dringen, so gering ist noch unsere Kenntniß von dem edelsten Organ, das über den animalischen Proceß erhaben, durch seine Natur und Mischung ohne Zweifel gegen jede Theilnahme an demselben neutralisirt (gesichert), zum eigentlichen Sitz des Denkens von jeher bestimmt schien. Gleichwohl ist die Bildung und Organisation dieses auf den ersten Anblick einer unorganischen Masse

ähnlichen Eingeweides bis in das Kleinste so constant und gleichförmig, daß man zum voraus eine große Mannichfaltigkeit von Funktionen, zu denen es bestimmt ist, zu erwarten Grund hat.

Der Hauptgrund aber, warum auf dem Wege der Erfahrung in dieser Gegend noch so wenig erforscht ist, ist ohne Zweifel das Vorurtheil, daß ein solcher Gegenstand für den menschlichen Geist überhaupt unerforschlich sey. Hierüber nur so viel:

Nach Principien der Transscendentalphilosophie ist davon, wie Vorstellungen auf materielle Organe, z. B. das Gehirn, wirken, so wenig ein verständlicher Begriff möglich, als davon, wie umgekehrt materielle Ursachen auf eine Intelligenz einwirken. Diejenigen, welche eine Wechselwirkung zwischen Geist und Körper dadurch begreiflich zu machen glauben, daß sie zwischen beide feine, ätherische Materien als Medium treten lassen, sind wahrhaftig nicht scharfsinniger, als jener, der glaubte, wenn man nur einen recht weiten Umweg machte, müßte man endlich zu Land — nach England kommen. — Die Philosophie, solcher Behelfmittel der Trägheit müde, hat sich eben deßwegen von dem Empirismus losgerissen und die Funktionen der Intelligenz rein-transscendental zu betrachten angefangen. Es bleibt den Physikern nichts übrig, als hinwiederum an ihrem Theil die Funktionen des animalischen Lebens rein-physiologisch zu betrachten. Ihre Sorge ist das nicht, wie endlich diese ganz entgegengesetzte Ansicht der Dinge zu einer gemeinschaftlichen sich vereinigen werde.

Auf diese rein-physiologische Ansicht suche ich die Untersuchung über thierische Sensibilität einzuschränken, indem ich sie als das Entgegengesetzte der Irritabilität aufstelle, denn nur wenn sie dieses ist, hat man Hoffnung, auch ihre Funktionen endlich auf Bewegungen zurückführen zu können, was man zwar von jeher — aber immer vergebens — versucht hat.

6.

Da es nun dem Bisherigen zufolge unleugbar ist, daß im lebenden Wesen eine Stufenfolge der Funktionen statthat, da die Natur dem animalischen Proceß die Irritabilität, der Irritabilität die Sensibilität

entgegenstellte, und so einen Antagonismus der Kräfte veranstaltete, die sich wechselseitig das Gleichgewicht halten, indem, wie die eine steigt, die andere fällt, und umgekehrt, so wird man auf den Gedanken geleitet, daß alle diese Funktionen nur Zweige einer und derselben Kraft seyen, und daß etwa das Eine Naturprincip, das wir als Ursache des Lebens annehmen müssen, in ihnen nur als in seinen einzelnen Erscheinungen hervortrete, ebenso wie ohne Zweifel ein und dasselbe allgemeinverbreitete Princip im Licht, in der Elektricität u. s. w. nur als in verschiedenen Erscheinungen sich offenbart.

Anmerk. Da große Naturforscher zu demselben Resultat auf anderem Wege gelangt sind, so kann man zu dieser Idee um so kecker Zutrauen fassen. Besonders bestätigt sie sich durch Betrachtung der fortschreitenden Entwicklung der organischen Kräfte in der Reihe der Organisationen, worüber ich den Leser auf die schon im Jahr 1793 erschienene Rede des Hrn. Professor Kielmeyer über diesen Gegenstand verweise, eine Rede, von welcher an das künftige Zeitalter ohne Zweifel die Epoche einer ganz neuen Naturgeschichte rechnen wird.

7.

Auf der tiefsten Stufe würde sich dieses Princip in dem allgemeinen Bildungstrieb offenbaren, den wir als Princip aller Organisation voraussetzen müssen; denn die Bildungskraft, die auch der todten Materie zukommt, allein konnte nur todte Produkte erzeugen. Die ursprünglichste Anlage der Materie zur Organisation liegt allerdings in den bildenden Kräften, die der Materie als solcher zukommen, weil ohne sie gar kein Ursprung einer durch Figur und Cohäsion unterscheidbaren Materie denkbar ist. Eben deßwegen aber, weil die Bildungskraft auch in der anorgischen Natur herrschend ist, muß zu ihr in der organischen Natur ein Princip hinzukommen, das diese über jene erhebt. — Es fragt sich, wie die allgemeine Bildungskraft der Materie in Bildungstrieb übergehe?

Im Begriffe des Bildungstriebs liegt, daß die Bildung nicht blind, d. h. durch Kräfte, die der Materie als solcher eigen sind,

allein geschehe, sondern daß zu dem Nothwendigen, was in diesen Kräften liegt, das Zufällige eines fremden Einflusses hinzu komme, der, indem er die bildenden Kräfte der Materie modificirt[1], sie zugleich zwingt, eine bestimmte Gestalt zu produciren. In dieser eigenthümlichen Gestalt, die die Materie sich selbst überlassen nicht annimmt, liegt eben das Zufällige jeder Organisation, und dieses Zufällige der Bildung eigentlich wird durch den Begriff des Bildungstriebs ausgedrückt.

Die Bildungskraft wird also zum Bildungstrieb, sobald zu der todten Wirkung der ersten etwas Zufälliges, etwa der störende Einfluß eines fremden Princips hinzukommt.

Dieses fremde Princip kann nun nicht wieder eine Kraft seyn; denn Kraft überhaupt ist etwas Todtes; dieses Todte aber, was in bloßen Kräften liegt, soll eben hier ausgeschlossen werden. Der Begriff Lebenskraft ist sonach ein völlig leerer Begriff. Ein Vertheidiger dieses Princips hat sogar den klugen Gedanken, sie als ein Analogon der Schwerkraft anzusehen, die man ja, sagt er, auch nicht weiter erklären könne! Das Wesen des Lebens aber besteht überhaupt nicht in einer Kraft, sondern in einem freien Spiel von Kräften, das durch irgend einen äußern Einfluß continuirlich unterhalten wird.

Das Nothwendige im Leben sind die allgemeinen Naturkräfte, die dabei im Spiel sind; das Zufällige, das durch seinen Einfluß dieses Spiel unterhält, muß ein besonderes, d. h. mit andern Worten ein materielles Princip seyn.

Organisation und Leben drücken überhaupt nichts an sich Bestehendes, sondern nur eine bestimmte Form des Seyns, ein Gemeinsames aus mehreren zusammenwirkenden Ursachen aus. Das Princip des Lebens ist also nur die Ursache einer bestimmten Form des Seyns, nicht die Ursache des Seyns selbst (denn eine solche ist gar nicht zu denken).

Die Kräfte also, die während des Lebens im Spiel sind, sind keine besonderen, der organischen Natur eignen Kräfte; was aber jene

[1] Erste Ausgabe: „stört"

Naturkräfte in das Spiel versetzt, dessen Resultat Leben ist, muß ein besonderes Princip seyn, das die organische Natur aus der Sphäre der allgemeinen Naturkräfte gleichsam hinwegnimmt, und was sonst todtes Produkt bildender Kräfte wäre, in die höhere Sphäre des Lebens versetzt.

So allein erscheint der Ursprung aller Organisationen als zufällig, wie es dem Begriff der Organisationen nach seyn soll; denn die Natur soll sie nicht nothwendig hervorbringen; wo sie entsteht, soll die Natur frei gehandelt haben; nur insofern die Organisation Produkt der Natur in ihrer Freiheit (eines freien Naturspiels) ist, kann sie Ideen von Zweckmäßigkeit aufregen, und nur insofern sie diese Ideen aufregt, ist sie Organisation.

Jenes Princip nun, da es Ursache des Lebens ist, kann nicht hinwiederum Produkt des Lebens seyn. Es muß also mit den ersten Organen des Lebens in unmittelbarer Beziehung stehen. Es muß allgemeinverbreitet seyn, obgleich es nur da wirkt, wo es eine bestimmte Receptivität findet. So ist die Ursache des Magnetismus überall gegenwärtig, und wirkt doch nur auf wenige Körper. Der magnetische Strom findet die unscheinbare Nadel auf dem offenen, freien Meer so gut als im verschlossenen Gemach, und wo er sie findet, gibt er ihr die polarische Richtung. So trifft der Strom des Lebens, von wannen er komme, die Organe, die für ihn empfänglich sind, und gibt ihnen, wo er sie trifft, die Thätigkeit des Lebens.

Dieses Princip nun ist in seinen Wirkungen allein durch die Receptivität des Stoffes beschränkt, mit dem es sich identificirt hat, und je nach Verschiedenheit dieser Receptivität mußten verschiedene Organisationen entstehen. Eben deßwegen ist jenes Princip, obgleich aller Formen empfänglich, doch ursprünglich selbst formlos (ἄμορφον) und nirgends als bestimmte Materie darstellbar. So konnte sich jenes allgemeine Princip des Lebens in einzelnen Wesen individualisiren, sowie durch Ueberlieferung durch alle Geschlechter hindurch in ununterbrochenem Zusammenhang bleiben mit allen lebenden Wesen. — Das Princip des Lebens ist nicht von außen in die organische Materie

(etwa durch Infusion) gekommen — (eine geistlose, doch weitverbreitete Vorstellung) —, sondern umgekehrt, dieses Princip hat sich die organische Materie angebildet. So indem es in einzelnen Wesen sich individualisirte und hinwiederum diesen ihre Individualität gab, ist es zu einem aus der Organisation selbst unerklärbaren Princip geworden, dessen Einwirkung nur als ein immer reger Trieb dem individuellen Gefühl sich offenbart.

Dieses Princip, da es Ursache des Lebens ist, kann nun nicht als Bestandtheil in den Lebensproceß eingehen; keiner chemischen Verwandtschaft unterworfen, ist es das Unveränderliche (ἄφθαρτον) in jedem Organisirten. — Davon freilich kann nicht die Rede seyn, daß dieses Princip die todten Kräfte der Materie im lebenden Körper aufhebe, wohl aber, daß es 1) diesen todten Kräften eine Richtung gebe, die sie, sich selbst überlassen, in einer freien ungestörten Bildung, nicht genommen hätten; 2) daß es den Conflikt dieser Kräfte, die, sich selbst überlassen, sich bald in Gleichgewicht und Ruhe versetzt hätten, immer neu anfache und continuirlich unterhalte.

Da dieses Princip, als Ursache des Lebens, jedem Auge sich entzieht, und so in sein eigen Werk sich verhüllt, so kann es nur in den einzelnen Erscheinungen, in welchen es hervortritt, erkannt werden, und so steht die Betrachtung der anorgischen so gut wie der organischen Natur vor jenem Unbekannten stille, in welchem die älteste Philosophie schon die erste Kraft der Natur vermuthet hat.

Alle Funktionen des Lebens und der Vegetation stehen mit den allgemeinen Naturveränderungen in solchem Zusammenhang, daß man das gemeinschaftliche Princip beider in einer und derselben Ursache suchen muß. Wir sehen, daß der reichlichere Zufluß des Lichts eine allgemeine Bewegung in der organischen Natur zur Folge hat, die man doch nicht dem unmittelbaren Einfluß des Lichts selbst, soweit wir seine Kräfte kennen, sondern eher einem Princip zuschreiben kann, das allgemein verbreitet ist, und aus dem vielleicht selbst erst durch unbekannte Operationen das Licht erzeugt wird, so wie hinwiederum dieses dazu dient, jenes Princip immer neu anzufachen. Es ist auffallend

wenigstens, daß, unerachtet die Quelle des Lichts nicht versiegt und in der Beschaffenheit der Luft und der Witterung keine bemerkliche Veränderung vorgegangen ist, manche Jahre doch durch allgemeinen Mißwachs und gehemmten Fortgang der Vegetation sich auszeichnen. Die Ursachen der meteorologischen Veränderungen sind noch nicht erforscht und ohne Zweifel in höheren Processen zu suchen; eben diese Veränderungen nun beweisen auf den sensibeln Körper eine Wirkung, die man aus der chemischen oder hygrometrischen Beschaffenheit der Luft nicht zu erklären weiß. — Es ist also anzunehmen, daß außer den Bestandtheilen der Atmosphäre, die wir chemisch darstellen können, in ihr ein besonderes Medium verbreitet sey, durch welches alle atmosphärischen Veränderungen dem lebenden Körper fühlbar werden. — Wenn die Atmosphäre mit Elektricität überladen ist, verrathen fast alle Thiere eine besondere Bangigkeit, während des Gewitters gelingen die galvanischen Versuche besser, stärker leuchtet der Hunter'sche Blitz, unerachtet kein Grund ist zu glauben, daß die Elektricität unmittelbar Ursache dieser Erscheinungen sey. Den Ausbruch großer Erdbeben hat, mit veränderter Farbe des Himmels, Traurigkeit und selbst das Wehklagen mancher Thiere verkündet, als ob dieselbe Ursache, welche Berge verschüttet und Inseln aus dem Meere emporhebt, auch die athmende Brust der Thiere höbe — Erfahrungen, die man nicht erklären kann, ohne eine allgemeine Continuität aller Naturursachen und ein gemeinschaftliches Medium anzunehmen, durch welches allein alle Kräfte der Natur auf das sensible Wesen wirken.

Da nun dieses Princip die Continuität der anorgischen und der organischen Welt unterhält und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft, so erkennen wir aufs neue in ihm jenes Wesen, das die älteste Philosophie als die gemeinschaftliche Seele der Natur ahndend begrüßte, und das einige Physiker jener Zeit mit dem formenden und bildenden Aether (dem Antheil der edelsten Naturen) für Eines hielten.

Anhang.

Nachträge und Belege zum ersten Abschnitt.

Zu S. 400. Hr. Richter in seiner Phlogometrie nimmt als negative Materie des Lichts den Brennstoff an, und läßt die Farben aus den verschiedenen Verhältnissen des Lichtstoffs zum Brennstoff entstehen; diese Verhältnisse hat er sogar in Buchstabenfunktionen ausgedrückt, worin ihm nun auch Hr. Voigt in einer Abhandlung über farbiges Licht u. s. w. in Grens Journal nachgefolgt ist. Da die Farben der Körper so genau mit den Graden ihrer phlogistischen Beschaffenheit übereinstimmen, so sieht man, daß beide Vorstellungsarten gleich viel für sich haben, nur daß die unsrige an die Stelle des hypothetischen Brennstoffs das gewisse Oxygene setzt [1].

Zu S. 404. Ich betrachte es wirklich als noch unausgemacht, ob nicht das farbige Licht auch derjenigen Körper, die man gewöhnlich nicht

[1] Hier folgte in der ersten Ausgabe noch der weitere Nachtrag:

„Zu vers. Seite. Daß kein getheilter Strahl im zweiten Prisma weiter verändert wird, hat lange den Glauben an die Zusammengesetztheit des Lichts aus sieben ursprünglich-verschiedenen Strahlen erhalten, und diese Vorstellung hatte etwas Anziehendes, weil sie unsere Begriffe von der Mannichfaltigkeit der Natur, selbst im scheinbar Einfachsten, zu erweitern schien. Allein der Begriff der absoluten Einfachheit ist schon an sich falsch in der wahren Physik. Ueberdieß wenn die Farbenstrahlen voneinander nur durch verschiedene quantitative Verhältnisse sich unterscheiden, muß jeder noch als zusammengesetzt, jeder also auch als theilbar im Prisma betrachtet werden, wenn auch diese Theilbarkeit in der Anschauung nicht darstellbar ist".

zu den Phosphoren rechnet, ein diesen Körpern eigenthümliches Licht sey. Da in der Natur nur graduale Verschiedenheit stattfindet, so ist sehr denkbar, daß die farbigen Körper sich von den sogenannten Lichtmagneten nur durch einen geringeren Grad der Phosphorescenz unterscheiden, und daß mit den schwarzen Körpern erst die Eigenschaft der Phosphorescenz aufhört. Es gibt weder absolutes Licht noch absolutes Dunkel. Selbst in der dunkelsten Nacht nicht hören die Körper auf schwach zu leuchten. Wenn unser Auge dieses schwache Licht nicht sammelt, so thut es doch das Auge der Albinos, der Nachtvögel, der Raubthiere u. s. w. Ein heftiger plötzlicher Schrecken verwandelt oft schnell unsere Augen in Lichtsammler, daß sie alle Gegenstände erleuchtet sehen und selbst die kleinsten unterscheiden. (Goth. Magaz. für das Neueste aus der Phys. Bd. II, S. 155). — Das Licht verändert die Farbe der meisten Körper, theils indem es sie zunächst ihrer Oberfläche schwach oxydirt (wodurch die Farben immer heller werden), theils indem es sie phlogistisirt (denn das Licht hat nach der verschiedenen Beschaffenheit der Körper ganz verschiedene Wirkungen auf sie). — Viele Körper zeigen Phosphorescenz erst, wenn sie bis zu einem gewissen Grade calcinirt sind. So zeigen Austerschalen, wenn sie mit Salpetersäure — oft auch, wenn sie nur mit Feuer behandelt werden — prismatische Farben, lebhafter als der Regenbogen. — Ueberhaupt ist es nun nach Wilson ausgemacht, daß in künstlicher Nacht beinahe jeder Körper phosphorescirt. — Daß dieses eigenthümliche Licht atmosphärischen Ursprungs ist, erhellt aus manchen Erfahrungen, die man in Scherers Nachträgen zu seinen Grundzügen der neuen chem. Theorie S. 86 ff. gesammelt findet.

Da nun noch viele andere Phänomene, z. B. die Verschiedenheit des eigentlich reflektirten (von polirter Oberfläche unter einem Winkel, der dem Einfallswinkel gleich ist, zurückgeworfenen) Lichts vom farbigen Licht (denn warum ist jenes Licht nicht auch farbig? — daß die Oberfläche polirt ist, erklärt nur, warum es nicht nach allen Seiten zerstreut, nicht aber warum es nicht farbig wird) — ferner die Verschiedenheit des Refraktions- und Reflexionslichts durchsichtiger Körper,

welche Newton schon zu Hypothesen eines vom Licht verschiedenen (ätherischen) Mediums führte, dafür sprechen, daß die Empfindung der Farbe durch ein ganz anderes Mittel, als durch das fremde, von der Oberfläche der Körper zurückgeworfene Licht erregt wird (um so mehr, da nach Newton die Reflexion so gut als die Refraktion nicht auf der Oberfläche selbst geschieht), — dieß alles zusammengenommen macht wahrscheinlich, daß durch das Sonnenlicht ein eigenthümliches, durch die Atmosphäre verbreitetes Medium angeregt wird, in Bezug auf welches die Erde Ein großer Lichtmagnet ist, und das man als die wahre Ursache aller optischen Phänomene ansehen kann, durch welches allein auch Körper in die Ferne sichtbar werden. — Etwas Aehnliches hat schon Joh. Mayow angenommen, s. seine Tractatus quinque etc. p. 205.

Zu S. 413. Daß die Wärmecapacität der Körper mit der Oxydation zunehme — dieses Gesetz hat schon Hr. von Humboldt aufgestellt, wie ich aus seinem Werk über den Galvanismus S. 120 ersehe. — Ob derselbe Schriftsteller auch den Grund dieses Gesetzes angegeben habe (wie das in der gegenwärtigen Schrift geschehen ist), weiß ich nicht.

Zu S. 435 ff. Einige Experimente, die Natur der elektrischen Materie betreffend.

A. Versuche über das Elektrisiren in verdünnter Luft und in verschiedenen Luftarten.

I. Versuche in verdünnter Luft.

Der Ruhm, zuerst unter der Glocke der Luftpumpe elektrisirt zu haben, gebührt dem berühmten 's Gravesande, dem hierin van Marum nachfolgte. Man sehe des Letztern Abhandlung über das Elektrisiren, deutsche Uebersetzung, S. 69 ff.

Was durch den Versuch des Letztern entschieden ist,

daß die Luft, obgleich in hohem Grade verdünnt, doch elektrische Erregung verstattet,

mit diesem Satze stimmen viele andere Erfahrungen überein; daß man

aber daraus nichts gegen unsere Hypothese vom Ursprung der elektrischen Erscheinungen folgen könne, davon überzeugen mich folgende Gründe:

a) die Luft kann nur bis zu einem gewissen Grade verdünnt werden.

b) Daß im völlig luftleeren Raum keine elektrische Erregung möglich ist, beweisen die Barometer, die, wenn nur das Vacuum in ihnen erreicht ist, nicht leuchten.

c) Van Marum selbst bemerkt, die elektrischen Funken in verdünnter Luft seyen nicht so häufig als in freier Luft, aber sie seyen viel länger und breiten sich mehr in einzelnen Strahlen aus. (Man erinnere sich hier an das Verhalten der mitgetheilten Elektricität in verdünnter Luft, wie z. B. eine Glasröhre, in der die Luft verdünnt ist, durch einen kleinen Funken mit einem strahlenden Lichte völlig erfüllt wird u. s. w.). Es ist wahrscheinlich, daß die Ursache dieser Verbreitung die größere elektrische Leitungskraft der verdünnten Luft ist.

d) Es sind doch Erfahrungen vorhanden, welche beweisen, daß nur ein gewisser Grad der Luftverdünnung noch Erreichung von Funken verstattet. „Barletti," so erzählen Brugnatellis Annali di Chim. T. V., „hat in Gegenwart der berühmtesten italienischen Naturlehrer die Versuche von Hawkesbee, Musschenbroek und Nollet wiederholt und gefunden, daß im ganz luftleeren Raume Stahl an Stein gerieben keine Funken, höchstens ein mattes Leuchten zeigt und keinen Eisenkalk gibt". Vergl. Scherers Nachträge zu den Grundzügen der neuen chem. Theorie, S. 207. Pictet (Versuch über das Feuer. Deutsche Uebersetzung, S. 189) hatte die Luft unter der Glocke so weit verdünnt, daß sie nur noch eine 4 Linien hohe Queckfilbersäule hielt. Er meinte anfänglich das Reiben der beiden Substanzen, die er dazu anwandte (eine Schale von gehärtetem Stahl und ein Stück Diamantspath), die in freier Luft Funken erregten und Strahlenbüschel zeigten, habe nicht einmal Licht, geschweige denn Funken erregt; da er aber den Versuch in einer vollkommenen Dunkelheit abermals vornahm, bemerkte er an den Berührungspunkten nur einen

phosphorartigen Schein, demjenigen ähnlich, den man beim Aneinanderschlagen harter Steine in der Dunkelheit erblickt.

II. Versuche in verschiedenen Luftarten.

1) Wenn die elektrische Materie nur zerlegtes Oxygene ist, so muß sie in der Lebensluft weit stärker als in der gemeinen atmosphärischen Luft erregt werden.

2) Wenn beim Elektrisiren irgend eine andere Materie, z. B. das Azote, ins Spiel kommt, so kann in reiner Lebensluft keine Elektricität erregt werden.

3) Wenn zum Elektrisiren die Gegenwart der Lebensluft erforderlich ist, so muß es unmöglich seyn, Elektricität in mephitischen Luftarten zu erregen.

Diese drei Sätze wird man von selbst zugeben.

Die ersten Versuche über die Erregung der Elektricität in verschiedenen Medien hat van Marum gemacht. Es ist sehr zu bedauern, daß seine Versuche nicht mit der Präcision angestellt sind, die man jetzt, nachdem man die genauesten Versuche über das Verbrennen als Muster vor sich hat, zu verlangen berechtigt ist; daß man z. B. bei seiner Art, die Glocke der Luftpumpe mit einer besonderen Luftart zu füllen, nicht versichert ist, daß die atmosphärische Luft völlig ausgeschlossen wurde. Gleichwohl ist dieß eine unnachlaßliche Bedingung der Genauigkeit dieser Versuche, wodurch sie freilich um vieles beschwerlicher werden.

Es bleibt daher nach van Marums Versuchen immer zweifelhaft, ob, wenn durch irgend eine Luftart das Elektrisiren nicht verhindert wurde, der Grund davon nicht in der atmosphärischen Luft lag, mit welcher jene Luftart vermischt blieb. Es ist daher kein Wunder, daß seine Resultate widersprechend sind, z. B. aus einigen Versuchen zieht er selbst (S. 96) den Schluß, daß alle sauren Luftarten, wenn sie mit der gemeinen vermischt werden, die Erweckung der elektrischen Materie verhindern, in einem andern Versuch aber geschieht die Erweckung der elektrischen Materie in kohlensaurem Gas (fixer Luft) ebenso gut als

in der gemeinen Luft. Indeß sind doch diese Versuche bei all ihrer Unvollkommenheit merkwürdig, weil sie zeigen, wie viel man von vollkommeneren Versuchen zu erwarten berechtigt ist. Ich werde daher die merkwürdigsten anführen.

1. Versuche mit sauren Luftarten.

a) Mit kohlensaurem Gas.

aa) Van Marum füllte die ausgepumpte Glocke „mit der Luft aus der Mitte eines Torfkohlenfeuers". Da die Glocke zum Theil davon erfüllt war, ward noch einige elektrische Kraft erweckt, ob sie gleich kaum den sechsten Theil derjenigen, welche man in freier Luft mit derselben Maschine erhalten konnte, betrug; als aber die Glocke ganz mit dieser Luft angefüllt wurde, geschah gar keine Erweckung mehr. — NB. Van Marum hatte sich vorher überzeugt, daß diese Luft kein Leiter der elektrischen Materie sey.

bb) Van Marum füllte die ausgepumpte Glocke mit einer Luft, welche er durch einen Aufguß von Vitriolsäure auf Kalk erhalten hatte. Seiner Beschreibung nach bleibt es sehr zweifelhaft, ob es ihm bei diesem Versuch gelang die gemeine Luft ganz auszuschließen. Der Erfolg war, daß die Erweckung in dieser Luft völlig so (also auch ebenso stark?) als in der atmosphärischen Luft geschah. Hier sind also widersprechende Resultate.

b) Mit Salpeterdämpfen.

Van Marum stellte „den dampfenden Salpetergeist" unter die große Glocke, unter welcher die Elektrisirmaschine stand, und sah, „daß die Erweckung der elektrischen Materie dadurch augenblicklich merklich vermindert wurde. Nach Verlauf einer Minute war die Erweckung schon über die Hälfte vermindert, und innerhalb drei Minuten schon so ganz gehemmt, daß der Deckel, dem die Elektricität des Reibzeugs mitgetheilt wurde, nicht im Stande war, den geringsten Leinwandsfaden in einer sehr geringen Entfernung anzuziehen". NB. Van Marum hatte sich überzeugt, daß die Salpeterdämpfe nicht leiten.

c) Mit kochsalzsaurer Luft.

Der Erfolg war derselbe wie beim vorhergehenden Versuch; dieses Gas bewies sich nicht als einen Leiter der elektrischen Materie; aber es widerstand der Erweckung derselben ebenso geschwind und vollkommen als der Dampf des rauchenden Salpetergeistes.

2. Versuch mit entzündlicher Luft.

Da der Ausgang dieses Versuchs merkwürdig war, so will ich van Marums eigne Erzählung davon hersetzen.

„Wir verdünnten die Luft unter der Glocke, in welcher die Elektrisirmaschine stand, aufs Aeußerste, und füllten sie nachmals mit entzündlicher (aus Eisenfeile mit verdünnter Vitriolsäure entwickelter) Luft an. Da aber diese Vermischung eine merkliche Wärme annimmt, so gab das Wasser, womit die Vitriolsäure verdünnt worden war, vielen Dampf von sich, der zugleich mit der brennbaren Luft der Eisenfeile in die Glocke drang und die innere Seite des Cylinders beschlug.

„Wir stellten den ganzen Apparat vors Feuer, während daß wir auf der andern Seite, welche vom Feuer ab stand, ein Gefäß mit Kohlen setzten. Aber ob wir gleich zwo ganzer Stunden damit fortfuhren, konnten wir doch die Glocke nicht inwendig allenthalben von der Feuchtigkeit befreien. Da wir keine Hoffnung hatten unsern Zweck zu erreichen, so hielten wir es für rathsam, die Glocke während der Nacht der kalten Luft auszusetzen (das Fahrenh. Thermometer stand auf 13°), und vermutheten, so wie alles Glas, so feucht es auch ist, durch die Kälte trocken wird, auch unsere Glocke auf diese Weise inwendig von ihrer Feuchtigkeit zu befreien. — Am folgenden Morgen, als ich die Glocke rundum sorgfältig betrachtete, konnte ich keine Feuchtigkeit mehr daran bemerken; worauf ich denn alsobald versuchen wollte, wie es nun mit der Erweckung der elektrischen Materie in dieser Luft beschaffen sey, und siehe da, nachdem ich die Scheibe drei- bis viermal umgedreht hatte, entstand — um diese Scheibe eine schwache blaue Flamme, welche, indem sie sich augenblicklich in der ganzen Glocke verbreitete, dieselbe mit einer Gewalt zerschmetterte, daß der

Schlag, ob er gleich in einem Oberzimmer geschah, die Glasfenster des ganzen Hauses, und selbst im Keller, mit ebenso vieler Gewalt erschütterte, als ob eine ansehnliche Menge Pulver angesteckt worden wäre".

Die übrigen Umstände kann man in der angeführten Schrift S. 93 ff. lesen.

Ich bemerke nur so viel. — Daß dieses Gas sich entzündete, ist Beweis genug, daß es mit atmosphärischer Luft vermischt war, weil nur eine solche Vermischung eine Explosion möglich macht[1].

B. Versuche über die Wirkungen der Elektricität.

I. Auf verschiedene Luftarten.

Unter allen Versuchen, welche van Marum in seiner Beschreibung der großen Elektrisirmaschine im Teylerschen Museum zu Harlem angestellt hat, scheinen mir diese über die Wirkung des elektrischen Strahls auf verschiedene Luftarten bei weitem die lehrreichsten.

1. Auf eine Mischung von Lebensluft und Stickluft.

Schon im Jahr 1785 hat Cavendish bekannt gemacht, daß aus einer solchen Mischung durch den elektrischen Funken eine schwache Salpetersäure niedergeschlagen werde. Die Versuche, welche nachher van Marum anstellte, stimmen in der Hauptsache mit dieser Entdeckung überein (s. die angef. Beschr., erste Forts., S. 38). — Die Erklärung dieses Experiments ist allgemein bekannt.

2. Auf reine Lebensluft.

Das Queckſilber, womit die Glocke gesperrt ist, wird verkalkt, die Lebensluft verhältnißmäßig und fortgehend vermindert (van Marum, S. 39).

[1] „Die Erzählung van Marums muß für künftige Versuche große Vorsicht empfehlen, besonders, wenn es wahr ist, daß jeder Körper beständig eine eigenthümliche Lufthülle um sich hat, und also wohl auch in unvermischtem brennbarem Gas eine Explosion veranlassen kann". Zusatz der ersten Auflage.

Es ist merkwürdig, daß diese Luftart durch den elektrischen Strahl ebenso sehr, nur langsamer, vermindert wird, wenn sie mit Wasser gesperrt wird (S. 40.) Sollte die positiv-elektrische Materie im Durchgang durch Lebensluft erst Oxygene aufnehmen? Diese Voraussetzung hat sehr viel für sich.

Wenn das Elektrisiren eine Art von Verbrennen wäre, so müßte reine Lebensluft, durch welche ein elektrischer Funken schlägt, phlogistisirt werden. Allein die Luft, die in den eben angeführten Versuchen zurückgeblieben war, zeigte, mit dem Eudiometer untersucht, keine merkliche — (also doch einige? — und welche?) — Verschiedenheit von nicht-elektrisirter Luft (a. a. O. S. 41).

Durch reine Lebensluft ging 15 Minuten der elektrische Strahl und verminderte ihr Volumen von $2\frac{1}{2}$ auf $2\frac{1}{8}$ Zoll, ohne daß an der Lackmustinktur, womit die Luft gesperrt war, die geringste Veränderung vorging (Daf.).

Die elektrische Materie kann also weder, wie einige Schriftsteller glauben, eine schon gebildete Säure, noch einen Stoff mit sich führen, der etwa erst im Augenblicke der elektrischen Explosion oxydirt würde. Eine Säure entsteht nur dann, wenn der elektrische Funken durch eine Mischung von Sauerstoffluft mit einem Gas, das eine säurefähige Basis hat, geleitet wird.

3. Auf reine Stickluft

wirkt der elektrische Funken ausdehnend. Man kann nicht glauben, daß dabei eine Vermehrung der Grundstoffe dieser Luftart vorgegangen ist, denn sie zieht sich nachher wieder zu ihrem vorigen Volum zusammen (a. a. O.). Dasselbe geschieht mit kohlensaurer Luft (s. van Marums ersten Theil, S. 27).

Es wäre interessant, die Stickluft, welche der elektrische Funken ausdehnt, im Eudiometer zu untersuchen (ob sie sich da wieder zusammenzieht?), auch zu sehen, ob der Phosphor in ihr nicht leuchtet.

4. Auf Salpeterluft

wirkt die Elektricität als ein Zersetzungsmittel. Die salpetersaure Luft scheint auf bloße Stickluft reducirt zu werden (a. a. O. S. 42).

5. Auf entzündliche Luft.

Nachdem der Strahl 10 Minuten lang durch solche Luft gegangen war, konnte man doch an der Lackmustinktur, mit der die Glocke gesperrt war, nicht die geringste Veränderung bemerken (S. 42).

Die Elektricität vermindert das Volum der brennbaren Luft nicht (wie geschehen müßte, wenn sie etwa mit der letzteren zu Wasser zusammen träte. — Vielmehr wurde nach van Marum (a. a. O.) auch diese Luftart durch den elektrischen Strahl ausgedehnt.

Was aber sehr merkwürdig ist, ist, daß doch die Elektricität auf entzündliche Luft dephlogistisirend zu wirken scheint. Durch den elektrischen Strahl wurde solche Luft in 15 Minuten von 3 Zoll auf 10 vermehrt: diese so ausgedehnte Luft hatte alle Entzündbarkeit verloren (a. a. O. S. 43). Diese Erfahrung scheint bis jetzt unerklärbar zu seyn, könnte aber, weiter verfolgt, wichtig werden.

II. Auf Metalle.

1. Verkalkung derselben in verschiedenen Luftarten.

Die meisten Metalldrähte von gewisser Dicke und Länge verwandeln sich, wenn die Entladung durch sie hindurch geht, in einen dicken Rauch, worin man zugleich Fäden und Flocken aufsteigen sieht, die augenscheinlich aus dem Kalke des Metalls bestehen.

In Ansehung der Leichtigkeit oder Schwierigkeit der Verkalkung der Metalle durch Elektricität beobachtet man die nämliche Stufenfolge, wie bei ihrer Verkalkung durch Feuer. Am leichtesten wird Blei und Zinn, schwerer schon Eisen, Messing, Kupfer, noch schwerer Silber verkalkt.

Die verschiedenen Grade der Oxydation, d. h. die größeren oder geringeren Quantitäten des Oxygenes, das die Metalle aufnehmen, sind von verschiedenen Farben begleitet, die sie nach der Verkalkung annehmen

oder auf dem Papier zurücklassen. Folgende Sätze sind die wichtigsten für unsern gegenwärtigen Zweck:

a) Keine Verkalkung eines Metalls durch Elektricität geschieht, ohne daß damit eine Absorption von Oxygene aus der Luft verbunden wäre. — Dieser Satz beweist nichts gegen die Voraussetzung, daß das Oxygene ein Bestandtheil der elektrischen Materie sey; denn nachdem durch den elektrischen Funken die Capacität der Metalle für das Oxygene vermehrt ist, ist es natürlich, daß sie noch mehr von diesem Stoffe aus der Luft aufnehmen. Wirklich bemerkt man,

b) daß die Metalle durch die Elektricität in einem höheren Grade oxydirt werden als durch Feuer: dieß sieht man

aa) daraus, daß die Glühhitze der Metallkügelchen, die durch die elektrische Ladung gebildet werden, weit stärker ist, als die Glühhitze, welche eben diese Metalle durch das Feuer annehmen können. (Man s. van Marum a. a. O. S. 10).

bb) Daraus, daß die Metalle durch Elektricität oxydirt weit hellere Farben annehmen, als wenn sie im Feuer verkalkt werden. Es ist bekannt, daß die Metalle im Verhältniß des Grads ihrer Oxydation farbiger werden. (Man sehe die Kupfer, die dem angeführten Werke van Marums beigefügt sind) Ohne Zweifel würde sich dieser Satz auch bestätigen, wenn man gleiche Massen, durch Feuer und Elektricität verkalkt, mit der Wage untersuchte.

cc) Daraus, daß kein Metall (das Blei ausgenommen) durch Elektricität in reiner Lebensluft stärker als in gemeiner Luft verkalkt wird. Dieß ist nicht erklärbar, ohne anzunehmen, daß die elektrische Materie selbst Oxygene mit sich führt, oder daß sie wenigstens in der gemeinen Luft alles Oxygene vom Azote scheidet und um das Metall, das verkalkt werden soll, gleichsam sammelt.

Ich wiederhole die Frage, die ich schon in den Ideen zur Ph. d. N. gethan habe, ob sich bei der Verkalkung kein Unterschied der negativen und positiven Elektricität zeigt?

c) Auch durch Elektricität kann kein Metall in einer Luftart, die kein Oxygene enthält, verkalkt werden. In Salpeterluft kann ein Metall durch Elektricität verkalkt werden, weil sie jene Luftart zersetzt und ihr das Oxygene entzieht. — Ebenso im Wasser (wenn man $^1/_8$ von der Länge nimmt, die in freier Luft verkalkt werden kann). Daß auch hier eine Zersetzung des Wassers vorgehe, beweist das (bei noch unvollkommenen Versuchen) erhaltene brennbare Gas.

Ob in Luftarten, die von Oxygene rein sind, eine Verkalkung durch Elektricität möglich sey, ist noch sehr zweifelhaft. In Stickgas wenigstens gelang es van Marum auch dann nicht, wenn er den Draht nur halb so lang nahm, als er denselben in atmosphärischer Luft verkalken konnte (a. a. O. S. 25). Ob der Versuch in reinem entzündlichen Gas angestellt worden ist, weiß ich nicht. — Vielleicht würde mit negativer Elektricität gelingen, was mit positiver nicht gelungen ist. — Hat vielleicht der Physiker Charles, der sogar Platina und Gold in brennbarer Luft verkalkt haben will, mit negativer Elektricität experimentirt? —

2. Reduktion der Metalle.

Es fragt sich, ob Metalle durch Elektricität in sauerstoffleeren Luftarten nicht leichter als in andern reducirt werden? Ich kenne hierüber keinen entscheidenden Versuch.

Es ist leichter zu erklären, wie Metalle durch Elektricität verkalkt, als wie sie durch dieselbe reducirt werden. Indeß thut die positive elektrische Materie hiebei nichts anderes, als was das Licht auch, nur langsamer, thut. Es ist bekannt, daß die metallischen Halbsäuren durch Berührung des Lichts allmählich desoxydirt werden.

Sollten nicht die Metalle leichter verkalkt werden durch negative, leichter reducirt durch positive Elektricität?

3. Schmelzung der Metalle.

Es scheint, daß die Metalle durch Elektricität auf andere Weise als durch Feuer geschmolzen werden Van Marum hat in Ansehung

der verschiedenen Schmelzbarkeit der Metalle durch Elektricität wenig Uebereinstimmung gefunden mit ihrer verschiedenen Schmelzbarkeit durch Feuer. (Man s. die angef. Schr. S. 4).

Zu S. 439. Einige Versuche sind hinreichend, sie außer Zweifel zu setzen oder zu widerlegen. In dem Jahr, da diese neue Auflage erscheint, nachdem aber längst höhere Ansichten dieser Gegenstände durch Wissenschaft und Erfahrung zu entschieden dargethan sind, als daß Experimente dieser Art wohl weiter als zur Untersuchung der äußeren und negativen Bedingungen der Elektricitätserregung dienen könnten, hat die Königl. Societät der Wissenschaften in Göttingen die Erweckung der Elektricität in verschiedenen Luftarten zum Gegenstand einer Preisaufgabe gemacht.

Zu S. 442. Daß das hier aufgestellte Princip schon wegen des unbestimmten Ausdrucks der größeren Verwandtschaft, welcher ebenso viel bedeuten kann als: größere Leichtigkeit des Verbrennens, oder vielmehr als: Aufnehmungsfähigkeit einer größeren Quantität Sauerstoffs, beträchtliche Modificationen leiden müsse, ist von selbst klar. Welches Gesetz der elektrischen Verhältnisse der Körper aber sich durch die Galvanisch-Volta'schen Versuche ausgesprochen habe, ist entweder zu bekannt, oder, inwiefern es dieß nicht und noch zweifelhaft seyn sollte, zu weitläuftig, um hier exponirt zu werden [1].

Zu S. 459. Was mir, als ich diese Stelle niederschrieb, noch problematisch schien, ob die Witterungsveränderungen sich durch ein verändertes Verhältniß der beiden Grundbestandtheile der Atmosphäre im Eudiometer darstellen lassen, hat sich inzwischen doch als möglich gezeigt. In Herrn v. Zachs geographischen Ephemeriden, April 1798, S. 497 ff. stehen einige hierher gehörige Beobachtungen des Herrn von Humboldt, die ich mit seinen eignen Worten hier anführe.

„Das Wasser ist die Hauptquelle des Sauerstoffgehaltes im Dunstkreise; im Nebel finde ich diesen Gehalt sehr groß, ebenso wenn

[1] Dieser und der unmittelbar vorhergehende Passus (zu S. 439 und zu S. 442) sind in den späteren Auflagen hinzugekommen.

es thaut — das Schneewasser enthält nach Hassenfraz in seinen Zwischenräumen fast reine Lebensluft".

„Bildet sich dagegen Wasser aus Luft im Dunstkreise — Schnee oder Regen —, so zeigen meine Eudiometer gleich weniger Lebensluft. — Das pflanzenlose Meer hat die reinste Luft, wegen der Verdampfung und Wasserzersetzung, und in dem feuchten London ist die Luft an Sauerstoff reicher als in den Toscanischen Fluren".

Es wäre also jetzt durch Versuche sogar darstellbar, daß der Regen ein höherer atmosphärischer Proceß ist. — Da gewöhnlich mit dem Regen die Barometer fallen, so wäre nun dieses Fallen leicht aus der Verminderung des Sauerstoffs im Dunstkreis zu erklären (vergl. oben S. 459), wenn nicht das Gesetz der Polarität, dem die Barometerveränderungen offenbar folgen (S. 473), auf etwas noch Höheres hinwiese.

Auf eine Verminderung des Sauerstoffgehalts der Atmosphäre und auf Zersetzungen der beiden Luftarten deuten nun auch andere Phänomene, z. B. die oft so schnell (ohne Nebel und Feuchtigkeit) veränderte Durchsichtigkeit der Luft, vorausgesetzt, daß die Luft ihre Durchsichtigkeit dem Oxygene verdankt (oben S. 398). Beim Sirocco schwanken alle Gestirne, die Strahlenbrechung wird vermindert: wirklich ist beim Sirocco mehr Stickluft im Dunstkreis, oft 0,03 weniger Oxygene. — Größer wird die Strahlenbrechung nach Untergang der Sonne bei zunehmender Kühle (welche immer anzeigt, daß das Oxygene in der Luft concentrirt ist, oben S. 459). In unsern Gegenden macht oft der Südwind die Luft, indem er sie erwärmt (das Verhältniß des Oxygenes in ihr vermindert), undurchsichtiger. — Man kann wohl nach solchen Beobachtungen nicht mehr zweifeln, daß alle meteorologischen Veränderungen aus höheren Ursachen zu erklären sind, als bisher zu geschehen pflegt.

Ideen

zu einer

Philosophie der Natur

als

Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft.

1797.

Zweite Auflage 1803.

Vorrede zur ersten Auflage[1].

Was als reines Resultat der bisherigen philosophischen Untersuchungen unseres Zeitalters übrig bleibt, ist kürzlich Folgendes: „Die bisherige theoretische Philosophie (unter dem Namen Metaphysik) war eine Vermischung ganz heterogener Principien. Ein Theil derselben enthielt Gesetze, welche zur Möglichkeit der Erfahrung gehören (allgemeine Naturgesetze), ein anderer Grundsätze, die über alle Erfahrung hinausreichen (eigentlich metaphysische Principien)."

„Nun ist aber ausgemacht, daß von den letzteren in der theoretischen Philosophie nur ein regulativer Gebrauch gemacht werden kann. Was uns allein über die Erscheinungswelt erhebt, ist unsere moralische Natur, und Gesetze, die im Reich der Ideen von konstitutivem Gebrauch sind, werden eben damit praktische Gesetze. Was also bisher in der theoretischen Philosophie Metaphysisches war, bleibt künftig einzig und allein der praktischen überlassen. Was für die theoretische Philosophie übrig bleibt, sind allein die allgemeinen Principien einer möglichen Erfahrung, und anstatt eine Wissenschaft zu seyn, die auf Physik folgt (Metaphysik), wird sie künftig eine Wissenschaft seyn, die der Physik vorangeht".

Nun zerfällt aber theoretische und praktische Philosophie (die man zum Behuf der Schule etwa trennen kann, die aber im menschlichen

[1] Der Titel der ersten Auflage lautete: „Ideen zu einer Philosophie der Natur." Der Beisatz: „Als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft" ist in der zweiten Auflage hinzugekommen.

Geiste ursprünglich und nothwendig vereinigt sind) in die reine und angewandte.

Die reine theoretische Philosophie beschäftigt sich bloß mit der Untersuchung über die Realität unseres Wissens überhaupt; der angewandten aber, unter dem Namen einer Philosophie der Natur, kommt es zu, ein bestimmtes System unseres Wissens (d. h. das System der gesammten Erfahrung) aus Principien abzuleiten.

Was für die theoretische Philosophie die Physik ist, ist für die praktische die Geschichte, und so entwickeln sich aus diesen beiden Haupttheilen der Philosophie die beiden Hauptzweige unseres empirischen Wissens.

Mit einer Bearbeitung der Philosophie der Natur, und der Philosophie des Menschen hoffe ich daher die gesammte angewandte Philosophie zu umfassen. Durch jene soll die Naturlehre, durch diese die Geschichte eine wissenschaftliche Grundlage erhalten.

Die vorliegende Schrift soll nur der Anfang einer Ausführung dieses Plans seyn. Ueber die Idee einer Philosophie der Natur, die dieser Schrift zu Grunde liegt, werde ich mich in der Einleitung erklären. Ich muß also erwarten, daß die Prüfung der philosophischen Principien dieser Schrift von dieser Einleitung ausgehe.

Was aber die Ausführung betrifft, so sagt der Titel schon, daß diese Schrift kein wissenschaftliches System, sondern nur Ideen zu einer Philosophie der Natur enthält. Man kann sie als eine Reihe einzelner Abhandlungen über diesen Gegenstand betrachten.

Der gegenwärtige erste Theil dieser Schrift zerfällt in zwei Theile, den empirischen und den philosophischen. Den ersten voranzuschicken hielt ich für nothwendig, weil in der Folge der Schrift sehr oft auf die neueren Entdeckungen und Untersuchungen der Physik und Chemie Rücksicht genommen wird. Dadurch entstand aber die Unbequemlichkeit, daß manches zweifelhaft bleiben mußte, was ich erst späterhin aus philosophischen Principien entscheiden zu können glaubte. Ich muß also wegen mancher Aeußerungen des ersten Buchs auf das zweite (vorzüglich das achte Kapitel) verweisen. In Ansehung der jetzt zum Theil noch streitigen

Fragen über die Natur der Wärme und die Phänomene des Verbrennens, befolgte ich den Grundsatz, in den Körpern schlechterdings keine verborgene Grundstoffe zuzulassen, deren Realität durch Erfahrung gar nicht dargethan werden kann. In alle diese Untersuchungen über Wärme, Licht, Elektricität u. s. w. hat man neuerdings mehr oder weniger philosophische Principien eingemengt, ohne sich übrigens von dem empirischen Boden zu entfernen, die der experimentirenden Naturlehre an und für sich schon fremd und gewöhnlich noch so unbestimmt sind, daß daraus unausbleibliche Verwirrung entsteht. So wird mit dem Begriff von Kraft jetzt häufiger als je in der Physik gespielt, besonders seitdem man an der Materialität des Lichts u. s. w. zu zweifeln anfieng; hat man doch schon einigemale gefragt, ob nicht die Elektricität vielleicht Lebenskraft seyn möchte. Alle diese vage, in die Physik widerrechtlich eingeführten Begriffe, mußte ich, da sie nur philosophisch zu berichtigen sind, im ersten Theil dieser Schrift in ihrer Unbestimmtheit lassen. Sonst habe ich mich in diesem Theil immer in den Grenzen der Physik und Chemie zu halten — also auch ihre Bildersprache zu sprechen gesucht. — Im Abschnitt vom Licht (S. 85 ff.) wollte ich vorzüglich zu Untersuchungen über den Einfluß des Lichts auf unsere Atmosphäre Veranlassung geben. Daß dieser Einfluß nicht bloß mechanischer Art sey, ließe sich schon aus der Verwandtschaft des Lichts mit der Lebensluft schließen. Weitere Untersuchungen über diesen Gegenstand könnten vielleicht selbst über die Natur des Lichts und seiner Fortpflanzung in unserer Atmosphäre nähere Aufschlüsse geben. Die Sache ist doppelt wichtig, da wir jetzt zwar die Mischung der atmosphärischen Luft kennen, aber nicht wissen, wie die Natur dieses Verhältniß heterogener Luftarten, der zahllosen Veränderungen in der Atmosphäre ungeachtet, beständig zu erhalten weiß. Was ich darüber im Abschnitt von den Luftarten gesagt habe, reicht bei weitem nicht hin, hierüber vollkommen Aufschluß zu geben. Die von mir vorgetragene und mit Beweisen unterstützte Hypothese über den Ursprung der elektrischen Erscheinungen wünschte ich um so mehr geprüft zu sehen, da sie, wenn sie wahr ist, ihren Einfluß noch weiter (z. B. auf Physiologie) erstrecken muß.

Der philosophische Theil dieser Schrift betrifft die Dynamik als Grundwissenschaft der Naturlehre, und die Chemie als Folge derselben. Der nächstfolgende Theil wird die Principien der organischen Naturlehre oder sogenannten Physiologie umfassen [1].

Aus der Einleitung wird man sehen, daß mein Zweck nicht ist, Philosophie auf Naturlehre anzuwenden. Ich kann mir kein betrübteres Taglöhnergeschäft denken als eine solche Anwendung abstrakter Principien auf eine bereits vorhandene empirische Wissenschaft. Mein Zweck ist vielmehr, die Naturwissenschaft selbst erst philosophisch entstehen zu lassen, und meine Philosophie ist selbst nichts anders als Naturwissenschaft. Es ist wahr, daß uns Chemie die Elemente, Physik die Sylben, Mathematik die Natur lesen lehrt; aber man darf nicht vergessen, daß es der Philosophie zusteht, das Gelesene auszulegen.

[1] Dieser Satz lautete im ersten Abdruck dieser Vorrede: „Der nächstfolgende Theil wird die allgemeine Bewegungslehre, Statik und Mechanik, die Principien der Naturlehre, der Teleologie und Physiologie umfassen". Man vergl die Anmerkung S. 337.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Diese Schrift, welche hier in einer neuen Ausgabe erscheint, hatte die fortdauernde Nachfrage ohne Zweifel hauptsächlich dem Umstande zu verdanken, daß sie die ersten Ideen und Studien des Verfassers zur Naturphilosophie enthielt. Seitdem hat diese Wissenschaft nach außen durch die Bereicherungen, welche ihr durch einige treffliche Köpfe zu Theil geworden sind, sowie durch Anwendung auf fast alle Zweige der Naturlehre an objektivem Umfang gewonnen; nach innen ist, wie ich voraussetzen zu dürfen glaube, ihr Verhältniß zur Philosophie überhaupt entschieden worden. Um so größer mußte das Bestreben seyn, die Mängel der früheren Erscheinung dieser Schrift, welche mir vielleicht am wenigsten unbekannt bleiben konnten, in der späteren so viel möglich aufzuheben.

Zu diesem Ende sind nicht nur in dem Text der ersten Ausgabe die nöthig scheinenden Verbesserungen gemacht, sondern es ist auch versucht worden, durch Zusätze zu jedem Kapitel den gegenwärtigen Grad der Vollendung der Wissenschaft zu bezeichnen und die späteren Früchte mit den Keimen der ersten Anlage zu verknüpfen. Hiebei wurde die zwiefache Rücksicht beobachtet, den Freunden der Philosophie in dem Zusatz zur Einleitung, und zerstreut in den übrigen, den durch fortgesetzte Ausbildung erreichten Stand der Naturphilosophie in ihrer Beziehung auf Spekulation überhaupt darzulegen, den Naturforschern aber, welche dieser Schrift vor meinen andern noch die meiste Aufmerksamkeit geschenkt haben, in den Zusätzen zum ersten und zweiten Buch einen

Inbegriff der jetzigen Ansichten der Naturphilosophie über alle in vorliegender Schrift berührte Gegenstände mitzutheilen.

In diesem Betracht wird sie in ihrer neuen Gestalt sich als Einleitung in das Studium der Naturphilosophie rechtfertigen, indem sie zugleich den Uebergang zu einem zweiten Theil bildet, welcher die organische Physik und eine Kritik der vorzüglichsten bisherigen Lehrmeinungen über dieselbe enthalten würde.

Jena, den 31. December 1802.

Einleitung.

Was Philosophie überhaupt sey, läßt sich nicht so unmittelbar beantworten. Wäre es so leicht, über einen bestimmten Begriff von Philosophie übereinzukommen, so brauchte man nur diesen Begriff zu analysiren, um sich sogleich im Besitz einer allgemeingültigen Philosophie zu sehen. Die Sache ist diese. Philosophie ist nicht etwas, was unserm Geiste ohne sein Zuthun, ursprünglich und von Natur beiwohnt. Sie ist durchaus ein Werk der Freiheit. Sie ist jedem nur das, wozu er sie selbst gemacht hat; und darum ist auch die Idee von Philosophie nur das Resultat der Philosophie selbst, welche als eine unendliche Wissenschaft zugleich die Wissenschaft von sich selbst ist[1].

Anstatt also einen beliebigen Begriff von Philosophie überhaupt, oder von Philosophie der Natur insbesondere, vorauszuschicken, um ihn nachher in seine Theile aufzulösen, werde ich mich bestreben, einen solchen Begriff selbst erst vor den Augen des Lesers *entstehen* zu lassen.

Indeß, da man doch von irgend etwas ausgehen muß, setze ich indeß voraus, eine Philosophie der Natur *solle* die Möglichkeit einer Natur d. h. der gesammten Erfahrungswelt aus Principien ableiten. Diesen Begriff aber werde ich nicht analytisch behandeln, oder ihn als richtig voraussetzen und Folgerungen aus ihm herleiten, sondern vor allen Dingen untersuchen, ob ihm überhaupt Realität zukomme, und ob er etwas ausdrücke, das sich auch *ausführen* läßt.

[1] Erste Auflage: die Idee von Philosophie nur das Resultat der Philosophie selbst, eine allgemeingültige Philosophie aber ein ruhmloses Hirngespinnst.

Ueber die Probleme, welche eine Philosophie der Natur zu lösen hat.

Wer in Erforschung der Natur und im bloßen Genuß ihres Reichthums begriffen ist, der fragt nicht, ob eine Natur und eine Erfahrung möglich sey. Genug, sie ist für ihn da; er hat sie durch die That selbst wirklich gemacht, und die Frage, was möglich ist, macht nur der, der die Wirklichkeit nicht in seiner Hand zu halten glaubt. Ganze Zeitalter sind über Erforschung der Natur verflossen, und noch ist man ihrer nicht müde. Einzelne haben in dieser Beschäftigung ihr Leben hingebracht und nicht aufgehört auch die verschleierte Göttin anzubeten. Große Geister haben, unbekümmert um die Principien ihrer Erfindungen, in ihrer eigenen Welt gelebt, und was ist der ganze Ruhm des scharfsinnigsten Zweiflers gegen das Leben eines Mannes, der eine Welt in seinem Kopfe und die ganze Natur in seiner Einbildungskraft trug?

Wie eine Welt außer uns, wie eine Natur und mit ihr Erfahrung möglich sey, diese Frage verdanken wir der Philosophie, oder vielmehr mit dieser Frage entstand Philosophie. Vorher hatten die Menschen im (philosophischen) Naturstande gelebt. Damals war der Mensch noch einig mit sich selbst und der ihn umgebenden Welt. In dunkeln Rückerinnerungen schwebt dieser Zustand auch dem verirrtesten Denker noch vor. Viele verließen ihn niemals und wären glücklich in sich selbst, wenn sie nicht das leidige Beispiel verführte; denn freiwillig entläßt die Natur keinen aus ihrer Vormundschaft, und es gibt keine geborenen Söhne der Freiheit[1]. Es wäre auch nicht zu begreifen, wie der Mensch je jenen Zustand verlassen hätte, wüßten wir nicht, daß sein Geist, dessen Element Freiheit ist, sich selbst frei zu machen strebt, sich den Fesseln der Natur und ihrer Vorsorge entwinden und dem ungewissen Schicksal

[1] Die größten Philosophen waren immer die Ersten, die dahin zurückkehrten, und Sokrates, nachdem er (wie Platon erzählt) die Nacht hindurch, in Spekulationen versunken, gestanden hatte, betete früh die aufgehende Sonne an (Zusatz der ersten Auflage).

seiner eigenen Kräfte überlassen mußte, um einst als Sieger und durch eigenes Verdienst in jenen Zustand zurückzukehren, in welchem er, unwissend über sich selbst, die Kindheit seiner Vernunft verlebte.

Sobald der Mensch sich selbst mit der äußeren Welt in Widerspruch setzt (wie er das thut, davon späterhin), ist der erste Schritt zur Philosophie geschehen. Mit jener Trennung zuerst beginnt Reflexion[1]; von nun an trennt er was die Natur auf immer vereinigt hatte, trennt den Gegenstand von der Anschauung, den Begriff vom Bilde, endlich (indem er sein eigenes Objekt wird) sich selbst von sich selbst.

Aber diese Trennung ist nur Mittel, nicht Zweck. Denn das Wesen des Menschen ist Handeln. Je weniger er aber über sich selbst reflektirt, desto thätiger ist er. Seine edelste Thätigkeit ist die, die sich selbst nicht kennt. Sobald er sich selbst zum Objekt macht, handelt nicht mehr der ganze Mensch, er hat einen Theil seiner Thätigkeit aufgehoben, um über den andern reflektiren zu können. Der Mensch ist nicht geboren, um im Kampf gegen das Hirngespinnst einer eingebildeten Welt seine Geisteskraft zu verschwenden, sondern einer Welt gegenüber, die auf ihn Einfluß hat, ihre Macht ihn empfinden läßt, und auf die er zurückwirken kann, alle seine Kräfte zu üben; zwischen ihm und der Welt also muß keine Kluft befestigt, zwischen beiden muß Berührung und Wechselwirkung möglich seyn, denn so nur wird der Mensch zum Menschen. Ursprünglich ist im Menschen ein absolutes Gleichgewicht der Kräfte und des Bewußtseyns. Aber er kann dieses Gleichgewicht durch Freiheit aufheben, um es durch Freiheit wieder herzustellen. Aber nur im Gleichgewicht der Kräfte ist Gesundheit.

Die bloße Reflexion also ist eine Geisteskrankheit des Menschen, noch dazu, wo sie sich in Herrschaft über den ganzen Menschen setzt, diejenige, welche sein höheres Daseyn im Keim, sein geistiges Leben, welches nur aus der Identität hervorgeht, in der Wurzel tödtet. Sie ist ein Uebel, das den Menschen selbst ins Leben begleitet und auch für die gemeineren Gegenstände der Betrachtung alle Anschauung in ihm

[1] Hier und auf den folgenden Seiten, so wie auch später noch, stand in der ersten Auflage „Spekulation" statt „Reflexion", „spekuliren" statt „reflektiren".

zerstört. Ihr zertrennendes Geschäft erstreckt sich aber nicht nur auf die erscheinende Welt; indem sie von dieser das geistige Princip trennt, erfüllt sie die intellektuelle Welt mit Chimären, gegen welche, weil sie jenseits aller Vernunft liegen, selbst kein Krieg möglich ist. Sie macht jene Trennung zwischen dem Menschen und der Welt permanent, indem sie die letzte als ein Ding an sich betrachtet, das weder Anschauung noch Einbildungskraft, weder Verstand noch Vernunft zu erreichen vermag[1].

Ihr entgegen steht die wahre Philosophie, die Reflexion überhaupt als bloßes Mittel betrachtet. Die Philosophie muß jene ursprüngliche Trennung voraussetzen, denn ohne sie hätten wir kein Bedürfniß, zu philosophiren.

Darum eignet sie der Reflexion nur negativen Werth zu. Sie geht von jener ursprünglichen Trennung aus, um durch Freiheit wieder zu vereinigen, was im menschlichen Geiste ursprünglich und nothwendig vereinigt war, d. h. um jene Trennung auf immer aufzuheben. Und da sie, inwieweit sie selbst nur durch jene Trennung nothwendig gemacht — selbst nur ein nothwendiges Uebel — eine Disciplin der verirrten Vernunft war — so arbeitet sie in diesem Betracht zu ihrer eigenen Vernichtung. Derjenige Philosoph, der seine Lebenszeit oder einen Theil derselben dazu angewendet hätte, der Reflexionsphilosophie in ihre

[1] Der letzte Passus lautet in der ersten Auflage: Die bloße Spekulation also ist eine Geisteskrankheit des Menschen, noch dazu die gefährlichste von allen, die den Keim seiner Existenz tödtet, die Wurzel seines Daseyns ausrottet. Sie ist ein Plagegeist, der, wo er einmal übermächtig geworden ist, nicht mehr — nicht durch die Reize der Natur (denn was vermögen diese auf eine erstorbene Seele?) — nicht durch das Geräusch des Lebens — zu vertreiben ist.

Scandit aeratas vitiosa naves
Cura nec turmas equitum relinquit.

Gegen eine Philosophie, die Spekulation nicht zum Mittel, sondern zum Zweck macht, ist jede Waffe gerecht. Denn sie peinigt die menschliche Vernunft mit Chimären, gegen welche, weil sie jenseits aller Vernunft liegen, selbst kein Krieg möglich ist. Sie macht jene Trennung zwischen dem Menschen und der Welt permanent, indem sie die letzte als ein Ding an sich betrachtet, das weder Anschauung noch Einbildungskraft, weder Verstand noch Vernunft zu erreichen vermag. (Erste Auflage.)

endlose Entzweiung zu folgen, um sie in ihren letzten Verzweigungen aufzuheben, erwürbe sich durch dieses Verdienst, das, wenn es auch negativ bliebe, den höchsten andern gleich geachtet werden dürfte, die würdigste Stelle, gesetzt, daß er auch nicht selbst den Genuß haben sollte die Philosophie in ihrer absoluten Gestalt aus den Zerreißungen der Reflexion für sich selbst aufleben zu sehen[1]. — Der einfachste Ausdruck verwickelter Probleme ist immer der beste. Wer zuerst darauf achtete, daß er sich selbst von äußeren Dingen, daß er somit seine Vorstellungen von den Gegenständen, und umgekehrt, diese von jenen unterscheiden konnte, war der erste Philosoph. Er unterbrach zuerst den Mechanismus seines Denkens, hob das Gleichgewicht des Bewußtseyns auf, in welchem Subjekt und Objekt innigst vereinigt sind.

Indem ich den Gegenstand vorstelle, ist Gegenstand und Vorstellung eins und dasselbe. Und nur in dieser Unfähigkeit, den Gegenstand während der Vorstellung selbst von der Vorstellung zu unterscheiden, liegt für den gemeinen Verstand die Ueberzeugung von der Realität äußerer Dinge, die doch nur durch Vorstellungen ihm kund werden.

Diese Identität des Gegenstandes und der Vorstellung hebt nun der Philosoph auf, indem er fragt: Wie entstehen Vorstellungen äußerer Dinge in uns? Durch diese Frage versetzen wir die Dinge *außer* uns, setzen sie voraus als unabhängig von unsern Vorstellungen. Gleichwohl soll zwischen ihnen und unsern Vorstellungen Zusammenhang seyn. Nun kennen wir aber keinen *realen* Zusammenhang *verschiedener* Dinge, als den von *Ursache* und *Wirkung*. Also ist auch der erste Versuch der Philosophie der: Gegenstand und Vorstellung ins Verhältniß der Ursache und Wirkung zu setzen.

[1] Der Philosoph, der seine Lebenszeit oder einen Theil derselben dazu anwendet, der spekulativen Philosophie in ihre bodenlosen Abgründe zu folgen, um dort ihr letztes Fundament zu untergraben, bringt der Menschheit ein Opfer, das, weil es Aufopferung des Edelsten ist, was er hat, vielleicht den meisten andern gleichgeachtet werden darf. Glücklich genug, wenn er die Philosophie so weit bringt, daß auch das letzte Bedürfniß derselben, als einer besonderen Wissenschaft, und damit sein eigener Name auf immer aus dem Gedächtniß der Menschen verschwindet. (Erste Auflage.)

Nun haben wir aber ausdrücklich Dinge als unabhängig von uns gesetzt. Uns dagegen fühlen wir als abhängig von den Gegenständen. Denn unsere Vorstellung ist selbst nur reell, insofern wir genöthigt sind, zwischen ihr und den Dingen Uebereinstimmung anzunehmen. Also können wir die Dinge nicht zu Wirkungen unserer Vorstellungen machen. Es bleibt daher nichts übrig als die Vorstellungen von den Dingen abhängig zu machen, diese als Ursachen, jene als Wirkungen zu betrachten.

Nun kann man aber auf den ersten Blick einsehen, daß wir mit diesem Versuch eigentlich nicht erreichen, was wir wollten. Wir wollten erklären, wie es komme, daß in uns Gegenstand und Vorstellung unzertrennlich vereinigt sind. Denn nur in dieser Vereinigung liegt die Realität unseres Wissens von äußeren Dingen. Und eben diese Realität soll der Philosoph darthun. Allein wenn die Dinge Ursachen der Vorstellungen sind, so gehen sie den Vorstellungen voran. Dadurch aber wird die Trennung zwischen beiden permanent. Wir aber wollten, nachdem wir Objekt und Vorstellung durch Freiheit getrennt hatten, beide wieder durch Freiheit vereinigen, wollten wissen, daß und warum zwischen beiden ursprünglich keine Trennung ist.

Ferner, wir kennen die Dinge nur durch und in unsern Vorstellungen. Was sie also sind, inwiefern sie unserer Vorstellung vorangehen, also nicht vorgestellt werden, davon haben wir gar keinen Begriff.

Ferner, indem ich frage: wie kommt es, daß ich vorstelle, erhebe ich mich selbst über die Vorstellung; ich werde durch diese Frage selbst zu einem Wesen, das in Ansehung alles Vorstellens sich ursprünglich frei fühlt, das die Vorstellung selbst und den ganzen Zusammenhang seiner Vorstellungen unter sich erblickt. Durch diese Frage selbst werde ich ein Wesen, das, unabhängig von äußeren Dingen, ein Seyn in sich selbst hat.

Also trete ich mit dieser Frage selbst aus der Reihe meiner Vorstellungen heraus, sage mich los vom Zusammenhang mit den Dingen, trete auf einen Standpunkt, wo mich keine äußere Macht mehr erreicht; jetzt zuerst scheiden sich die zwei feindlichen Wesen Geist und Materie.

Beide versetze ich in verschiedene Welten, zwischen welchen kein Zusammenhang mehr möglich ist. Indem ich aus der Reihe meiner Vorstellungen trete, sind selbst *Ursache* und *Wirkung* Begriffe, die ich unter mir erblicke. Denn beide entstehen selbst nur in der nothwendigen Succession meiner Vorstellungen, von der ich mich losgesagt habe. Wie kann ich mich also diesen Begriffen selbst wieder unterwerfen, und Dinge außer mir auf mich einwirken lassen[1]?

Oder laßt uns den umgekehrten Versuch machen, laßt äußere Dinge auf uns einwirken, und nun erklären, wie wir dessenungeachtet zu der Frage kommen, wie Vorstellungen in uns möglich sind?

Zwar ist es gar nicht zu begreifen, wie Dinge auf *mich* (ein freies Wesen) wirken. Ich begreife nur, wie Dinge auf Dinge wirken. Insofern ich aber *frei* bin (und ich *bin* es, indem ich mich über den Zusammenhang der Dinge erhebe und frage, wie dieser Zusammenhang selbst möglich geworden) — bin ich gar kein *Ding*, kein *Objekt*. Ich lebe in einer ganz eignen Welt, bin ein Wesen, das nicht für andere Wesen, sondern *für sich selbst* da ist. In mir kann nur That und Handlung seyn; von mir können nur Wirkungen *ausgehen*, es kann kein *Leiden* in mir seyn; denn Leiden ist nur da, wo Wirkung und Gegenwirkung ist, und diese ist nur im Zusammenhange der Dinge, über den ich mich selbst erhoben habe. Allein es sey so, ich sey ein *Ding*, das selbst in der Reihe der Ursachen und Wirkungen mit begriffen ist, ich selbst zusammt dem ganzen System meiner Vorstellungen ein bloßes Resultat der mannichfaltigen Einwirkungen, die auf mich von außen geschehen, kurz, ich sey selbst ein bloßes Werk des Mechanismus. Aber was im Mechanismus begriffen ist, kann nicht aus demselben heraustreten und fragen: wie ist dieses Ganze möglich geworden; *hier*, mitten in der Reihe der Erscheinungen hat ihm absolute Nothwendigkeit seine Stelle angewiesen;

[1] Dieß haben gleich Anfangs einige scharfsinnige Männer der Kantischen Philosophie entgegengesetzt. Diese Philosophie läßt alle Begriffe von Ursache und Wirkung nur in unserem Gemüth, in unseren Vorstellungen entstehen, und doch die Vorstellungen selbst wieder, nach dem Gesetz der Causalität, durch äußere Dinge in mir *bewirken*. Man wollte es damals nicht hören; wird es aber nun doch hören müssen.

verläßt es diese Stelle, so ist es nicht mehr dieses Wesen, man begreift nicht, wie noch irgend eine äußere Ursache auf dieses selbständige, in sich selbst ganze und vollendete Wesen einwirken kann.

Man muß also jener Frage selbst, mit der alle Philosophie beginnt, fähig seyn, um philosophiren zu können. Diese Frage ist nicht eine solche, die man ohne eignes Zuthun andern nachsprechen kann. Sie ist ein freihervorgebrachtes, selbst aufgegebenes Problem. Daß ich diese Frage aufzuwerfen fähig bin, ist Beweis genug, daß ich als dieser von äußeren Dingen unabhängig bin; denn wie hätte ich sonst fragen können, wie diese Dinge selbst für mich, in meiner Vorstellung möglich sind. Man sollte also denken, daß, wer nur diese Frage aufwirft, ebendamit darauf Verzicht thut, seine Vorstellungen durch Einwirkung äußerer Dinge zu erklären. Allein diese Frage ist unter Leute gekommen, die sie sich selbst aufzugeben völlig unfähig waren. Indem sie in ihren Mund überging, nahm sie auch einen andern Sinn an, oder vielmehr sie verlor allen Sinn und Bedeutung. Sie sind Wesen, die sich gar nicht anders kennen, als inwiefern Gesetze von Ursache und Wirkung über sie schalten und walten. Ich, indem ich jene Frage aufwerfe, habe mich über diese Gesetze erhoben. Sie sind im Mechanismus ihres Denkens und Vorstellens begriffen; ich habe diesen Mechanismus durchbrochen. Wie wollen sie mich verstehen?

Wer für sich selbst nichts ist als das, was Dinge und Umstände aus ihm gemacht haben; wer ohne Gewalt über seine eigenen Vorstellungen vom Strom der Ursachen und Wirkungen ergriffen mit fortgerissen wird, wie will doch der wissen, woher er kommt, wohin er geht und wie er das geworden ist, was er ist? Weiß es denn die Woge, die im Strome daher treibt? Er hat nicht einmal das Recht, zu sagen, er sey ein Resultat der Zusammenwirkung äußerer Dinge; denn um dieß sagen zu können, muß er voraussetzen, daß er sich selbst kenne, daß er also auch etwas für sich selbst sey. Dieß ist er aber nicht. Er ist nur für andere vernünftige Wesen — nicht für sich selbst da, ist ein bloßes Objekt in der Welt, und es ist nützlich für ihn und die Wissenschaft, daß er nie von etwas anderem höre, noch etwas anderes sich einbilde.

Von jeher haben die alltäglichsten Menschen die größten Philosophen widerlegt, mit Dingen, die selbst Kindern und Unmündigen begreiflich sind. Man hört, liest und staunt, daß so großen Männern so gemeine Dinge unbekannt waren und daß so anerkannt-kleine Menschen sie meistern' konnten. Kein Mensch denkt daran, daß sie vielleicht all das auch gewußt haben; denn wie hätten sie sonst gegen den Strom von Evidenz schwimmen können? Viele sind überzeugt, daß Plato, wenn er nur Locke lesen könnte, beschämt von dannen ginge; mancher glaubt, daß selbst Leibniz, wenn er von den Todten auferstünde, um eine Stunde lang bei ihm in die Schule zu gehen, bekehrt würde, und wie viele Unmündige haben nicht über Spinozas Grabhügel Triumphlieder angestimmt? —

Was war es doch, fragt ihr, was alle diese Männer antrieb, die gemeinen Vorstellungsarten ihres Zeitalters zu verlassen und Systeme zu erfinden, die allem entgegen sind, was die große Menge von jeher geglaubt und sich eingebildet hat? Es war ein freier Schwung, der sie in ein Gebiet erhob, wo ihr auch ihre Aufgaben nicht mehr versteht, so wie ihnen dagegen manches unbegreiflich wurde, was euch höchst einfach und begreiflich scheint [1].

Es war ihnen unmöglich, Dinge zu verbinden und in Berührung zu bringen, die in euch Natur und Mechanismus auf immer vereinigt hat. Sie waren gleich unfähig, die Welt außer ihnen, oder, daß ein Geist in ihnen sey, abzuleugnen, und doch schien zwischen beiden kein Zusammenhang möglich. — Euch, wenn ihr ja jene Probleme denkt, kommt es nicht darauf an, die Welt in ein Spiel von Begriffen oder den Geist in euch in einen todten Spiegel der Dinge zu verwandeln [2].

Lange schon hatte sich der menschliche Geist (noch jugendlich kräftig und von den Göttern her frisch) in Mythologien und Dichtungen über den Ursprung der Welt verloren, Religionen ganzer Völker waren auf jenen Streit zwischen Geist und Materie gegründet, ehe ein glücklicher

[1] Es war ein freier Schwung, den sie sich selbst gaben, und der sie dahin erhob, wohin die bleiernen Flügel eurer Einbildungskraft euch nicht zu tragen vermögen. Nachdem sie so sich selbst über den Naturlauf erhoben hatten, wurde ihnen manches unbegreiflich, was euch so begreiflich ist. (Erste Auflage.)

[2] in Materie zu verwandeln (Erste Auflage).

Genius — der erste Philosoph — die Begriffe fand, an welchen alle folgende Zeitalter die beiden Enden unsers Wissens auffaßten und festhielten. Die größten Denker des Alterthums wagten sich nicht über jenen Gegensatz hinaus. Plato noch stellt die Materie als ein anderes Gott gegenüber. Der erste, der Geist und Materie mit vollem Bewußtseyn als Eines, Gedanke und Ausdehnung nur als Modifikationen desselben Princips ansah, war Spinoza. Sein System war der erste kühne Entwurf einer schöpferischen Einbildungskraft, der in der Idee des Unendlichen, rein als solchen, unmittelbar das Endliche begriff und dieses nur in jenem erkannte[2]. Leibniz kam und ging den entgegengesetzten Weg. Die Zeit ist gekommen, da man seine Philosophie wiederherstellen kann. Sein Geist verschmähte die Fesseln der Schule; kein Wunder, daß er unter uns nur in wenigen verwandten Geistern fortgelebt hat und unter den übrigen längst ein Fremdling geworden ist. Er gehörte zu den Wenigen, die auch die Wissenschaft als freies Werk behandeln[3]. Er hatte in sich den allgemeinen Geist der Welt, der in den mannichfaltigsten Formen sich selbst offenbart und wo er hinkommt, Leben verbreitet. Doppelt unerträglich ist es daher, daß man jetzt erst für seine Philosophie die rechten Worte gefunden haben will, und daß die Kantische Schule ihm ihre Erdichtungen aufdringt — ihn Dinge sagen läßt, von denen allen er gerade das Gegentheil gelehrt hat. Leibniz konnte von nichts weiter entfernt seyn, als von dem spekulativen Hirngespinnst einer Welt von Dingen an sich, die, von keinem Geiste erkannt und angeschaut, doch auf uns wirkt und alle Vorstellungen in uns hervorbringt. Der erste Gedanke, von dem er ausging, war: „daß die Vorstellungen von äußern Dingen in der Seele kraft ihrer eigenen Gesetze wie in einer besondern Welt entstünden, als wenn nichts als Gott (das Unendliche) und die Seele (die Anschauung des Unendlichen) vorhanden wären." — Er behauptete in seinen letzten

[1] als ein selbständiges Wesen (Erste Auflage).

[2] einer schöpferischen Einbildungskraft, die vom Unendlichen in der Idee zum Endlichen in der Anschauung überging (Erste Auflage).

[3] die alles, und die Wahrheit selbst unter sich erblicken (Erste Auflage).

Schriften noch die absolute Unmöglichkeit, daß eine äußere Ursache auf das Innere eines Geistes wirke; behauptete, daß sonach alle Veränderungen, aller Wechsel von Perceptionen und Vorstellungen in einem Geiste nur aus einem innern Princip hervorgehen könne. Als Leibniz dieß sagte, sprach er zu Philosophen. Heutzutage haben sich Leute zum Philosophiren gedrungen, die für alles andere, nur für Philosophie nicht, Sinn haben. Daher, wenn unter uns gesagt wird, daß keine Vorstellung in uns durch äußere Einwirkung entstehen könne, des Anstaunens kein Ende ist. Jetzt gilt es für Philosophie, zu glauben, daß die Monaden Fenster haben, durch welche die Dinge hinein und heraus steigen[1].

Es ist gar wohl möglich, auch den entschiedensten Anhänger der Dinge an sich als des Bewirkenden der Vorstellungen durch Fragen aller Art in die Enge zu treiben. Man kann ihm sagen: ich verstehe, wie Materie auf Materie wirkt, nicht aber, weder wie ein An-sich auf das andre wirkt, da im Reiche des Intelligibeln keine Ursache und keine Wirkung seyn kann, noch wie dieses Gesetz von einer Welt in eine von ihr ganz verschiedene, ja ihr entgegengesetzte, reicht[2]: du müßtest also, wenn ich von äußern Eindrücken abhängig bin, gestehen, daß ich selbst nichts mehr bin, als Materie, ein optisches Glas etwa, in dem sich der Lichtstrahl der Welt bricht. Aber das optische Glas sieht nicht selbst, es ist nur Mittel in der Hand des Vernünftigen. Und was ist denn dasjenige in mir, was urtheilt, es sey ein Eindruck auf mich geschehen? Abermals ich selbst, der doch, insofern er urtheilt, nicht leidend, sondern thätig ist — also etwas in mir, das sich vom Eindruck frei fühlt und das doch um den Eindruck weiß, ihn auffaßt, ihn zum Bewußtseyn erhebt.

Ferner, während der Anschauung entsteht kein Zweifel über die Realität der äußern Anschauung. Aber nun kommt der Verstand, fängt an zu theilen und theilt ins Unendliche. Ist die Materie außer euch wirklich, so muß sie aus unendlichen Theilen *bestehen*. Besteht sie aus unendlich vielen Theilen, so mußte sie aus diesen Theilen zusammengesetzt werden. Allein für diese Zusammensetzung hat unsere

[1] Leibnitii Princip. Philosoph. §. 7.

[2] „nicht aber, weder wie ein An sich — reicht" fehlt in der ersten Auflage.

Einbildungskraft nur ein endliches Maß. Also müßte eine unendliche Zusammensetzung in endlicher Zeit geschehen seyn. Oder die Zusammensetzung hat irgendwo angefangen, d. h. es gibt letzte Theile der Materie, so muß ich (bei der Theilung) auf solche letzte Theile stoßen; allein ich finde immer wieder nur gleichartige Körper und komme nie weiter, als bis zu Oberflächen, das Reale scheint vor mir zu fliehen oder unter der Hand zu verschwinden, und die Materie, die erste Grundlage aller Erfahrung, wird das Wesenloseste, das wir kennen.

Oder ist dieser Widerstreit vielleicht nur da, um uns über uns selbst aufzuklären? Ist die Anschauung etwa nur ein Traum, der allen vernünftigen Wesen Realität vorspiegelt, und ist ihnen der Verstand nur dazu gegeben, sie von Zeit zu Zeit zu wecken — zu erinnern, was sie sind, damit so ihre Existenz (denn offenbar genug sind wir ja Mittelwesen) zwischen Schlaf und Wachen getheilt sey? Aber einen solchen ursprünglichen Traum begreife ich nicht. Alle Träume sind sonst doch Schatten der Wirklichkeit, „Erinnerungen aus einer Welt, die vorher da war." Wollte man annehmen, ein höheres Wesen bewirkte uns diese Schattenbilder von Wirklichkeit, so würde auch hier die Frage nach der realen Möglichkeit des Begriffs von einem solchen Verhältniß zurückkehren, (da ich in dieser Region einmal nichts kenne, was nach Ursach und Wirkung erfolgte) und da jenes doch das was es mir mittheilte aus sich selbst producirte, so wäre, vorausgesetzt, wie nothwendig ist, daß es keine transitive Wirkung auf mich haben könne, keine andre Möglichkeit als, daß ich jene Schattenbilder bloß als eine Beschränkung oder Modifikation seiner absoluten Produktivität, also innerhalb dieser Schranken immer wieder durch Produktion, erhielte[1].

Die Materie ist nicht wesenlos, sagt ihr, denn sie hat ursprüngliche Kräfte, die durch keine Theilung vernichtet werden. „Die

[1] Gesetzt auch ein höheres Wesen äffte uns mit solchen Schattenbildern, so begreife ich doch nicht, wie es auch nur ein Bild der Wirklichkeit in mir wecken konnte, ohne daß ich Wirklichkeit selbst zum voraus gekannt hätte — das ganze System ist zu abenteuerlich, als daß es irgend jemand im Ernste hätte behaupten können. (Erste Auflage.)

Materie hat Kräfte.“ Ich weiß, daß dieser Ausdruck sehr gewöhnlich ist. Aber wie? „die Materie hat“ — hier wird sie also vorausgesetzt als etwas, das für sich und unabhängig von seinen Kräften besteht. Also wären ihr diese Kräfte nur zufällig? Weil die Materie außer euch vorhanden ist, so muß sie auch ihre Kräfte einer äußern Ursache verdanken. Sind sie ihr etwa, wie einige Newtonianer sagen, von einer höhern Hand eingepflanzt? Allein von Einwirkungen, wodurch Kräfte eingepflanzt werden, habt ihr keinen Begriff. Ihr wißt nur, wie Materie, d. h. selbst Kraft gegen Kraft wirkt; und wie auf etwas, das ursprünglich nicht Kraft ist, gewirkt werden könne, begreifen wir gar nicht. Man kann so etwas sagen, es kann von Mund zu Munde gehen, aber noch nie ist es in eines Menschen Kopf wirklich gekommen, weil kein menschlicher Kopf so etwas zu denken vermag. Also könnt ihr Materie ohne Kraft gar nicht denken.

Ferner: jene Kräfte sind Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung. — „Anziehung und Zurückstoßung“ — findet denn die im leeren Raum statt, setzt sie nicht selbst schon erfüllten Raum, d. h. Materie voraus? Also müßt ihr eingestehen, daß weder Kräfte ohne Materie, noch Materie ohne Kräfte vorstellbar ist. Nun ist aber Materie das letzte Substrat eures Erkennens, über das ihr nicht hinausgehen könnt; und da ihr jene Kräfte aus der Materie nicht erklären könnt, so könnt ihr sie überall nicht empirisch, d. h. aus etwas außer euch erklären, was ihr doch eurem Systeme gemäß thun müßtet.

Dessen ungeachtet wird in der Philosophie gefragt, wie Materie außer uns möglich sey, also auch, wie jene Kräfte außer uns möglich seyen. Man kann auf alles Philosophiren Verzicht thun (wollte Gott, es gefiele denen, die sich nicht darauf verstehen), aber wenn ihr denn philosophiren wollt, so könnt ihr jene Frage einmal nicht abweisen. Nun könnt ihr aber gar nicht verständlich machen, was eine Kraft unabhängig von euch seyn möge. Denn Kraft überhaupt kündigt sich bloß eurem Gefühl an. Aber das Gefühl allein gibt euch keine objektiven Begriffe. Gleichwohl macht ihr von jenen Kräften objektiven Gebrauch. Denn ihr erklärt die Bewegung der Weltkörper — die allgemeine

Schwere — aus Kräften der Anziehung und behauptet, in dieser Erklärung ein absolutes Princip dieser Erscheinungen zu haben. In eurem System aber gilt die Anziehungskraft für nichts mehr oder weniger als eine physische Ursache. Denn da die Materie unabhängig von euch außer euch da ist, so könnt ihr auch, welche Kräfte ihr zukommen, nur durch Erfahrung wissen. Als physischer Erklärungsgrund aber ist die Anziehungskraft nichts mehr und nichts weniger, als eine dunkle Qualität. Allein laßt uns erst zusehen, ob denn überhaupt empirische Principien hinreichen können, die Möglichkeit eines Weltsystems zu erklären. Die Frage verneint sich selbst; denn das letzte Wissen aus Erfahrung ist dieses, daß ein Universum existirt; dieser Satz ist die Grenze der Erfahrung selbst. Oder vielmehr, daß ein Universum existire, ist selbst nur eine Idee. Noch viel weniger also kann das allgemeine Gleichgewicht der Weltkräfte etwas seyn, das ihr aus Erfahrung geschöpft hättet. Denn ihr könnt diese Idee nicht einmal für das einzelne System aus der Erfahrung nehmen, wenn sie überall Idee ist; auf das Ganze übergetragen aber wird sie nur durch analogische Schlüsse: dergleichen Schlüsse aber geben nur Wahrscheinlichkeit; dagegen Ideen, wie jene eines allgemeinen Gleichgewichts, an sich selbst wahr, also Produkte von etwas, oder in etwas gegründet seyn müssen, das selbst absolut, nicht von der Erfahrung abhängig ist[1].

Also müßt ihr einräumen, daß diese Idee selbst in ein höheres Gebiet, als das der bloßen Naturwissenschaft, hinübergreift. Newton, der sich ihr nie ganz überließ, und selbst noch nach der wirkenden Ursache der Anziehung fragte, sah nur allzu gut, daß er an der Grenze der Natur stand und daß hier zwei Welten sich scheiden. — Selten haben große Geister zu gleicher Zeit gelebt, ohne von ganz verschiedenen Seiten her auf denselben Zweck hinzuarbeiten. Während Leibniz auf die prästabilirte Harmonie das System der Geisterwelt gründete, fand Newton im Gleichgewicht der Weltkräfte das System einer materiellen Welt. Aber wenn anders im System unsers Wissens Einheit

[1] Ideen aber wie jene eines allgemeinen Gleichgewichts, sind nur Produkte eines schöpferischen Vermögens in uns. (Erste Auflage.)

ist, und wenn es je gelingt, auch die letzten Extreme desselben zu vereinigen, so müssen wir hoffen, daß eben hier, wo Leibniz und Newton sich trennten, einst ein umfassender Geist den Mittelpunkt finden wird, um den sich das Universum unsers Wissens — die beiden Welten bewegen, zwischen welchen jetzt noch unser Wissen getheilt ist — und Leibnizens prästabilirte Harmonie und Newtons Gravitationssystem als ein und dasselbe oder nur als verschiedene Ansichten von einem und demselben erscheinen werden[1].

Ich gehe weiter. Die rohe Materie, d. h. die Materie, insofern sie bloß als den Raum erfüllend gedacht wird, ist nur der feste Grund und Boden, auf welchem erst das Gebäude der Natur aufgeführt wird. Die Materie soll etwas Reales seyn. Was aber real ist, läßt sich nur empfinden. Wie ist nun Empfindung in mir möglich? Daß von außen auf mich gewirkt wird, wie ihr sagt, ist nicht genug. Es muß etwas in mir seyn, das empfindet, und zwischen diesem und dem, was ihr außer mir voraussetzt, ist keine Berührung möglich. Oder wenn dieses Aeußere auf mich, wie Materie auf Materie, wirkt, so kann ich nur auf dieses Aeußere (etwa durch repulsive Kraft), nicht aber auf mich selbst zurückwirken. Und doch soll dieses geschehen; denn ich soll empfinden, soll diese Empfindung zum Bewußtseyn erheben.

Was ihr von der Materie empfindet, heißt ihr Qualität, und nur insofern sie eine bestimmte Qualität hat, heißt sie euch real. Daß sie Qualität überhaupt hat, ist nothwendig, daß sie aber diese bestimmte Qualität hat, erscheint euch als zufällig. Ist dieß, so kann die Materie überhaupt nicht eine und dieselbe Qualität haben: es muß also eine Mannichfaltigkeit von Beschaffenheiten geben, die ihr doch alle durch bloße Empfindung kennt. Was ist denn nun das, was die Empfindung bewirkt? Etwas Inneres, eine innere Beschaffenheit der Materie." Dieß sind Worte, nicht Sachen. Denn wo ist es denn dieses Innere der Materie? Ihr mögt theilen ins Unendliche und kommt doch nie weiter, als bis zu Oberflächen der Körper. Dieß alles war euch längst einleuchtend; darum habt ihr schon lange das,

[1] „und Leibnizens — erscheinen werden" fehlt in der ersten Auflage.

was bloß empfunden wird, für etwas erklärt, was bloß in eurer Empfindungsart seinen Grund hat. Allein dieß ist das Wenigste. Denn daß nichts außer euch existiren soll, das an sich süß oder sauer wäre, macht die Empfindung deßhalb noch nicht begreiflicher; denn immer nehmt ihr doch eine Ursache an, die, außer euch wirklich, diese Empfindung in euch bewirkt. Gesetzt aber wir räumen euch die Einwirkung von außen ein, was haben denn Farben, Gerüche u. s. w. oder die Ursachen dieser Empfindungen außer euch mit eurem Geiste gemein? Ihr untersucht wohl sehr scharfsinnig, wie das Licht, von den Körpern zurückgestrahlt, auf eure Sehnerven wirkt, auch wohl, wie das verkehrte Bild auf der Netzhaut in eurer Seele doch nicht verkehrt, sondern gerade erscheint. Aber was ist denn dasjenige in euch, was dieses Bild auf der Netzhaut selbst wieder sieht und untersucht, wie es wohl in die Seele gekommen seyn möge? Offenbar etwas, das insofern vom äußern Eindruck völlig unabhängig ist, und dem doch dieser Eindruck nicht unbekannt ist. Wie kam also der Eindruck bis in diese Gegend eurer Seele, in der ihr euch völlig frei und von Eindrücken unabhängig fühlt? Mögt ihr doch zwischen die Affektion eurer Nerven, eures Gehirns u. s. w. und die Vorstellung eines äußern Dinges noch so viele Zwischenglieder einschieben, ihr täuscht nur euch selbst; denn der Uebergang vom Körper zur Seele kann nach euern eigenen Vorstellungen nicht continuirlich, sondern nur durch einen Sprung geschehen, den ihr doch vermeiden zu wollen vorgebt.

Ferner, eine Masse wirkt auf die andere vermöge ihrer bloßen Bewegung (durch Undurchdringlichkeit), dieß heißt ihr Stoß oder mechanische Bewegung.

Oder eine Materie wirkt auf die andere ohne Bedingung einer zuvor erhaltenen Bewegung, so daß Bewegung aus Ruhe hervorgeht[1]: durch Anziehung, und dieß heißt ihr Schwere.

Ihr denkt euch die Materie als träg, d. h. als etwas, das sich nicht selbstthätig bewegt, sondern nur durch äußere Ursache bewegt werden kann.

[1] „ohne Bedingung – hervorgeht" fehlt in der ersten Auflage.

Ferner, die Schwere, welche ihr den Körpern zuschreibt, setzt ihr als specifisches Gewicht der Quantität der Materie (ohne Rücksicht auf das Volumen) gleich[1].

Nun findet ihr aber, daß ein Körper dem andern Bewegung mittheilen kann, ohne doch selbst bewegt zu seyn, d. h. ohne durch Stoß auf ihn zu wirken.

Ihr bemerkt ferner, daß zwei Körper sich wechselseitig anziehen können schlechterdings unabhängig vom Verhältniß ihrer Masse, d. h. unabhängig von den Gesetzen der Schwere.

Ihr nehmt also an, der Grund dieser Anziehung könne weder in der Schwere, noch auf der Oberfläche des auf solche Art bewegten Körpers gesucht werden, der Grund müsse ein innerer seyn und von der Qualität des Körpers abhängen. Allein ihr habt noch nie erklärt, was ihr unter dem Innern eines Körpers versteht. Ferner, es ist erwiesen, daß Qualität bloß in Bezug auf eure Empfindung gilt. Hier aber ist nicht von eurer Empfindung, sondern von einem objektiven Faktum die Rede, das außer euch vorgeht, das ihr mit euern Sinnen auffaßt und das euer Verstand in verständliche Begriffe übersetzen will. Gesetzt nun wir räumen ein, Qualität sey etwas, das nicht bloß in eurer Empfindung, sondern im Körper außer euch einen Grund hat, was heißen denn nun die Worte: ein Körper zieht den andern an vermöge seiner Qualitäten? Denn was an dieser Anziehung real ist, d. h. was ihr anzuschauen vermögt, ist bloß — die Bewegung des Körpers. Bewegung ist aber eine rein mathematische Größe, und kann rein phoronomisch bestimmt werden. Wie hängt denn nun diese äußere Bewegung mit einer innern Qualität zusammen? Ihr entlehnt bildliche Ausdrücke, die von lebendigen Wesen hergenommen sind, z. B. Verwandtschaft. Aber ihr würdet sehr verlegen seyn, dieses Bild in einen verständlichen Begriff zu verwandeln. Ferner, ihr häuft Grundstoffe auf Grundstoffe: diese aber sind nichts anders, als eben so viele Asyle eurer Unwissenheit. Denn was denkt ihr euch unter ihnen? Nicht die

[1] Ferner den Körpern kommt zu spezifische Schwere, d. h. die Quantität der Anziehung ist gleich der Quantität der Materie (ohne Rücksicht auf ihr Volumen) Erste Aufl.

Materie selbst, z. B. die Kohle, sondern etwas, das in dieser Materie noch enthalten, gleichsam verborgen ist, und ihr erst diese Qualitäten mittheilt. Aber wo im Körper ist denn dieser Grundstoff? Hat ihn je einer durch Theilung oder Scheidung gefunden? Nicht einen dieser Stoffe konntet ihr bis jetzt sinnlich darstellen. Gesetzt aber, wir räumen ihre Existenz ein, was ist damit gewonnen? Ist etwa dadurch die Qualität der Materie erklärt? Ich schließe so: Entweder kommt den Grundstoffen selbst die Qualität zu, die sie den Körpern mittheilen, oder nicht. Im erstern Falle habt ihr nichts erklärt, denn eben das war die Frage, wie Qualitäten entstehen? Im andern Falle ist wiederum nichts erklärt, denn wie ein Körper (mechanisch) auf den andern stoßen und so ihm Bewegung mittheilen könne, verstehe ich; wie aber ein von Qualitäten völlig entblößter Körper einem andern Qualität mittheilen könne, dieß versteht niemand, und niemand wird es verständlich machen. Denn überhaupt ist Qualität etwas, wovon ihr bis jetzt keinen objektiven Begriff zu geben im Stande waret, und wovon ihr doch (in der Chemie wenigstens) objektiven Gebrauch macht.

Dieß sind die Elemente unsers empirischen Wissens. Denn, wenn wir einmal Materie und mit ihr Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung, ferner eine unendliche Mannichfaltigkeit von Materien, die sich alle durch Qualitäten von einander unterscheiden, voraussetzen dürfen, so haben wir, nach Anleitung der Kategorientafel,

1. quantitative Bewegung, die einzig der Quantität der Materie proportional ist: Schwere;

2. qualitative Bewegung, die den innern Beschaffenheiten der Materie gemäß ist — chemische Bewegung;

3. relative Bewegung, die den Körpern durch Einwirkung von außen (durch Stoß) mitgetheilt wird — mechanische Bewegung.

Diese drei möglichen Bewegungen sind es, aus welchen die Naturlehre ihr ganzes System entstehen und werden läßt.

Der Theil der Physik, welcher sich mit der ersten beschäftigt, heißt Statik. Der, welcher sich mit der dritten beschäftigt, heißt Mechanik. Dieß ist der Haupttheil der Physik; denn im Grunde ist die

ganze Physik nichts als angewandte Mechanik[1]. Derjenige Theil, welcher sich mit der zweiten Art von Bewegung beschäftigt, dient in der Physik nur hülfsweise: die Chemie nämlich, deren Gegenstand es eigentlich ist, die specifische Verschiedenheit der Materie abzuleiten, ist die Wissenschaft, welche erst der Mechanik (einer an sich ganz formalen Wissenschaft) Inhalt und mannichfaltige Anwendung verschafft. Es ist nämlich sehr geringe Mühe, aus den Principien der Chemie die Hauptgegenstände, welche die Physik (ihren mechanischen und dynamischen Bewegungen nach)[2] untersucht, abzuleiten, z. B. daß chemische Anziehung zwischen den Körpern stattfinde, kann man sagen, muß es eine Materie geben, die sie ausdehnt, der Trägheit entgegenwirkt — Licht und Wärme; ferner Stoffe, die sich wechselseitig anziehen, und, damit die größte Einfachheit möglich sey, Einen Grundstoff, den alle übrigen anziehen. Und da die Natur selbst zu ihrer Fortdauer viele chemische Processe nöthig hat, so müssen diese Bedingungen der chemischen Processe überall gegenwärtig seyn, daher die Lebensluft, als Produkt aus Licht und jenem Grundstoff. Und weil diese Luft die Gewalt des Feuers allzusehr beförderte, die Kraft unserer Organe zu sehr erschöpfte, eine Mischung aus ihr und einer andern ihr gerade entgegengesetzten Luftart — atmosphärische Luft u. s. w.

Dieß ist ungefähr der Weg, auf welchem die Naturlehre zur Vollständigkeit gelangt. Allein uns ist es jetzt nicht darum zu thun, wie wir ein solches System, wenn es einmal existirt, darstellen, sondern darum, wie überhaupt ein solches System existiren könne. Die Frage ist nicht, ob und wie jener Zusammenhang der Erscheinungen und die Reihe von Ursachen und Wirkungen, die wir Naturlauf nennen, außer uns, sondern wie sie für uns wirklich geworden, wie jenes System und jener Zusammenhang der Erscheinungen den Weg zu unserm Geiste

[1] In der Mechanik können zugleich die allgemeinen Eigenschaften der Körper, insofern sie auf mechanische Bewegung Einfluß haben, mitgenommen werden, wie Elasticität, Härte, Dichtigkeit. — Die allgemeine Bewegungslehre aber gehört gar nicht in die empirische Naturlehre. — Ich glaube, daß nach dieser Eintheilung die Physik einen weit einfacheren und natürlicheren Zusammenhang bekommt, als sie bis jetzt noch in den meisten Lehrbüchern erhalten hat.

[2] „und dynamischen" ist Zusatz der zweiten Auflage.

gefunden, und wie sie in unserer Vorstellung die Nothwendigkeit erlangt haben, mit welcher sie zu denken wir schlechthin genöthigt sind? Denn als unleugbare Thatsache wird vorausgesetzt, daß die Vorstellung einer Succession von Ursachen und Wirkungen außer uns unserm Geiste so nothwendig ist, als ob sie zu seinem Seyn und Wesen selbst gehörte. Diese Nothwendigkeit zu erklären, ist ein [das] Hauptproblem aller Philosophie. Die Frage ist nicht, ob dieses Problem überhaupt existiren solle, sondern wie dasselbe, wenn es einmal existirt, gelöst werden müsse.

Vorerst, was heißt es: wir müssen uns eine Succession der Erscheinungen denken, die schlechthin nothwendig ist? Offenbar so viel: diese Erscheinungen können nur in dieser bestimmten Succession aufeinander folgen, und umgekehrt, nur an diesen bestimmten Erscheinungen kann diese Succession fortlaufen.

Denn daß unsere Vorstellungen in dieser bestimmten Ordnung auf einander folgen, daß z. B. der Blitz dem Donner vorangeht, nicht nachfolgt u. s. w., davon suchen wir den Grund nicht in uns, es kommt nicht auf uns an, wie wir die Vorstellungen aufeinander folgen lassen; der Grund muß also in den Dingen liegen, und wir behaupten, diese bestimmte Aufeinanderfolge sey eine Aufeinanderfolge der Dinge selbst, nicht bloß unserer Vorstellungen von ihnen, nur insofern die Erscheinungen selbst so und nicht anders aufeinander folgen, seyen wir genöthigt, sie in dieser Ordnung vorzustellen, nur weil und insofern diese Succession objektiv-nothwendig sey, sey sie auch subjektiv-nothwendig.

Daraus folgt nun ferner: diese bestimmte Succession kann nicht von diesen bestimmten Erscheinungen getrennt werden; die Succession muß also zugleich mit den Erscheinungen, und umgekehrt, die Erscheinungen müssen zugleich mit der Succession werden und entstehen; beide also, Succession und Erscheinung, sind in einem Wechselverhältniß, beide sind in Bezug auf einander wechselseitig nothwendig.

Man darf nur die gemeinsten Urtheile, welche wir über den Zusammenhang der Erscheinungen alle Augenblicke fällen, analysiren, um zu finden, daß in ihnen jene Voraussetzungen enthalten sind.

Wenn nun weder die Erscheinungen von ihrer Succession, noch

umgekehrt die Succession von ihren Erscheinungen getrennt werden kann, so sind nur folgende zwei Fälle möglich:

Entweder, Succession und Erscheinungen entstehen beide zugleich und ungetrennt außer uns.

Oder, Succession und Erscheinungen entstehen beide zugleich und ungetrennt in uns.

Nur in diesen beiden Fällen ist die Succession, die wir uns vorstellen, eine wirkliche Succession der Dinge, nicht bloß eine ideale Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen.

Die erste Behauptung ist die des gemeinen Menschenverstandes, selbst von Philosophen Reid, Beatti u. A. Hume's Skepticismus förmlich entgegengesetzt. In diesem System folgen die Dinge an sich auf einander, wir haben dabei nur das Zusehen; wie aber die Vorstellung davon in uns gekommen, ist eine Frage, die für dieses System viel zu hoch liegt. Nun wollen wir aber nicht wissen, wie die Succession außer uns möglich sey, sondern wie diese bestimmte Succession, da sie ganz unabhängig von uns erfolgt, doch als solche und insofern mit absoluter Nothwendigkeit von uns vorgestellt werde. Auf diese Frage nimmt nun jenes System gar keine Rücksicht. Es ist daher keiner philosophischen Kritik fähig; es hat mit der Philosophie nicht einen Punkt gemein, von wo aus man es untersuchen, prüfen oder bestreiten könnte, denn es weiß nicht einmal um die Frage, welche aufzulösen eigentlich das Geschäft der Philosophie ist.

Man müßte jenes System vorerst philosophisch machen, um es nur prüfen zu können. Allein dann läuft man Gefahr, gegen eine bloße Erdichtung zu kämpfen, denn der gemeine Verstand ist so konsequent nicht, und ein solches System, als das konsequente des gemeinen Verstandes wäre, hat in der That noch in keines Menschen Kopf existirt; denn sobald man es auf philosophische Ausdrücke zu bringen sucht, wird es völlig unverständlich. Es spricht von einer Succession, die, unabhängig von mir, außer mir stattfinden soll. Wie eine Succession (der Vorstellungen) in mir stattfinde, verstehe ich; eine Succession aber, die in den Dingen selbst, unabhängig von den endlichen Vorstellungen,

erfolgt, ist mir ganz unverständlich. Denn setzen wir ein Wesen, das nicht endlich, demnach an die Succession der Vorstellungen gebunden wäre, sondern alles Gegenwärtige und Künftige in Einer Anschauung zusammenfaßte, so würde für ein solches Wesen in den Dingen außer ihm keine Succession seyn: sie ist also überhaupt nur unter der Bedingung der Endlichkeit der Vorstellung. Wenn aber die Succession auch unabhängig von allen Vorstellungen in den Dingen an sich gegründet wäre, so müßte es auch für ein solches Wesen, als wir angenommen haben, eine Succession geben, was sich widerspricht.

Deßwegen haben bis jetzt alle Philosophen einmüthig behauptet, Succession sey etwas, was unabhängig von den Vorstellungen eines endlichen Geistes gar nicht könne gedacht werden. Nun haben wir aber festgesetzt, wenn die Vorstellung einer Succession nothwendig sey, so müsse sie zugleich mit den Dingen und umgekehrt entstehen; die Succession müsse ohne die Dinge so wenig, als die Dinge ohne die Succession möglich seyn. Ist also Succession etwas, was nur in unsern Vorstellungen möglich ist, so hat man nur zwischen zwei Fällen die Wahl.

Entweder, man bleibt dabei, die Dinge existiren außer uns, unabhängig von unsern Vorstellungen. Man erklärt also eben dadurch die objektive Nothwendigkeit, mit der wir uns eine bestimmte Succession der Dinge vorstellen, für bloße Täuschung, indem man leugnet, daß die Succession in den Dingen selbst stattfinde.

Oder, man entschließt sich zu der Behauptung, daß auch die Erscheinungen selbst zugleich mit der Succession nur in unsern Vorstellungen werden und entstehen, und daß nur insofern die Ordnung, in der sie aufeinander folgen, eine wahrhaft objektive Ordnung sey

Die erste Behauptung nun führt offenbar auf das abenteuerlichste System, das je existirt hat, und das auch erst in unsern Zeiten von einigen wenigen, ohne daß sie es selbst wußten, behauptet wurde. — Hier ist nun der Ort, den Grundsatz, daß Dinge von außen auf uns einwirken, völlig zu vernichten. Denn man frage einmal, was denn die Dinge außer uns, unabhängig von diesen Vorstellungen, seyen? — Vorerst müssen wir sie von allem entkleiden, was nur zu den

Eigenthümlichkeiten unsers Vorstellungsvermögens gehört. Dahin gehört nicht nur Succession, sondern auch aller Begriff von Ursache und Wirkung, und, wenn man konsequent seyn will, auch alle Vorstellung von Raum und Ausdehnung, die beide ohne Zeit, aus der wir die Dinge an sich hinweggenommen haben, gar nicht vorstellbar sind. Nichtsdestoweniger müssen diese Dinge an sich, obgleich unserm Anschauungsvermögen gänzlich unzugänglich, doch — man weiß nicht wie und wo? — wahrscheinlich in den Zwischenwelten Epikurs — wirklich vorhanden seyn; und diese Dinge müssen auf mich wirken, meine Vorstellungen veranlassen. Zwar hat man sich noch nie darauf eingelassen, welche Vorstellung man sich eigentlich von solchen Dingen mache. Daß man sagt: sie sind nicht vorstellbar, ist ein Ausweg, der bald abgeschnitten ist. Indem man davon redet, muß man eine Vorstellung davon haben, oder man redet, wie man nicht reden soll. Auch vom Nichts hat man eine Vorstellung, man denkt es sich wenigstens als das absolut Leere, als etwas rein Formales u. s. w. Man könnte denken, die Vorstellung vom Dinge an sich wäre eine ähnliche Vorstellung. Allein die Vorstellung vom Nichts kann man sich doch noch durch das Schema des leeren Raums versinnlichen. Die Dinge an sich aber werden ausdrücklich aus Zeit und Raum hinweggenommen, denn diese gehören ja nur zur eigenthümlichen Vorstellungsart endlicher Wesen. Also bleibt nichts übrig als eine Vorstellung, die zwischen Etwas und Nichts in der Mitte schwebt, d. h. die nicht einmal das Verdienst hat, absolut Nichts zu seyn. Es ist in der That kaum glaublich, daß solch eine widersinnige Zusammensetzung von Dingen, die, aller sinnlichen Bestimmungen beraubt, dennoch als sinnliche Dinge wirken sollen, je in eines Menschen Kopf gekommen sey[1]. — In der That, wenn man vorher alles aufgehoben hat, was zu den Vorstellungen einer objektiven Welt gehört, was bleibt mir noch übrig, das ich verstünde? Offenbar nur ich selbst. Also müßten aus mir selbst alle Vorstellungen einer äußern Welt sich

[1] Das Wahre ist, daß die Idee der Dinge an sich an Kant durch Tradition gekommen war und in der Ueberlieferung allen Sinn verloren hatte. (Diese Anmerkung fehlt in der ersten Auflage.)

entwickeln. Denn wenn Succession, Ursache, Wirkung u. s. w. erst in meiner Vorstellung zu den Dingen hinzukommen, so begreift man ebensowenig, was jene Begriffe ohne die Dinge, als was die Dinge ohne jene Begriffe seyn können. Daher die abenteuerliche Erklärung, die dieses System vom Ursprung der Vorstellung zu geben genöthigt ist. Den Dingen an sich stellt es gegenüber ein Gemüth, und dieses Gemüth enthält in sich gewisse Formen a priori, die vor den Dingen an sich nur den Vorzug haben, daß man sie wenigstens als etwas absolut Leeres vorstellen kann. In diese Formen werden die Dinge gefaßt, indem wir sie vorstellen. Dadurch erhalten die formlosen Gegenstände Gestalt, die leeren Formen Inhalt. Wie es zugehe, daß Dinge überhaupt vorgestellt werden, darüber ist tiefes Stillschweigen. Genug, wir stellen Dinge außer uns vor, tragen aber erst in der Vorstellung auf sie über Raum und Zeit, ferner die Begriffe von Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung u. s. w.; so entsteht Succession unserer Vorstellungen in uns, und zwar eine nothwendige Succession, und diese selbstgemachte, mit Bewußtseyn erst hervorgebrachte Succession heißt man den Naturlauf.

Dieses System bedarf keiner Widerlegung. Es darstellen, heißt es von Grund aus umstürzen. Wirklich darüber erhaben, mit ihm gar nicht vergleichbar ist der Humische Skepticismus. Hume läßt (seinen Principien getreu) völlig unentschieden, ob unsern Vorstellungen Dinge außer uns entsprechen oder nicht. Auf jeden Fall aber muß er annehmen, daß die Succession der Erscheinungen nur in unsern Vorstellungen stattfinde; — daß wir aber gerade diese bestimmte Succession als nothwendig denken, erklärt er für bloße Täuschung. Allein, was man von Hume mit Recht fordern kann, ist, daß er wenigstens den Ursprung dieser Täuschung erkläre. Denn daß wir uns wirklich eine Aufeinanderfolge von Ursachen und Wirkungen als nothwendig denken — daß darauf alle unsere empirischen Wissenschaften, Naturlehre und Geschichte (in der er selbst ein so großer Meister war), beruhen, kann er nicht ableugnen. Woher aber diese Täuschung selbst? — Hume antwortet: „aus Gewohnheit; weil die Erscheinungen bisher in

dieſer Ordnung aufeinander folgten, hat ſich die Einbildungskraft gewöhnt, dieſelbe Ordnung auch aufs Künftige zu erwarten, und dieſe Erwartung iſt uns endlich, wie jede lange Gewohnheit, zur andern Natur geworden." — Allein dieſe Erklärung geht im Cirkel. Denn eben das ſollte ja erklärt werden, warum die Dinge (was Hume nicht leugnet) bisher in dieſer Ordnung aufeinander gefolgt ſind. War dieſe Aufeinanderfolge etwa in den Dingen außer uns? Aber außer unſern Vorſtellungen iſt keine Succeſſion. Oder war es bloße Succeſſion unſerer Vorſtellungen, ſo muß ſich auch ein Grund der Beſtändigkeit dieſer Succeſſion angeben laſſen. Was unabhängig von mir da iſt, vermag ich nicht zu erklären; was aber nur in mir vorgeht, davon muß ſich auch der Grund in mir finden laſſen. Hume kann ſagen: Es iſt ſo, und dieß genügt mir. Allein dieß heißt nicht philoſophiren. Ich ſage nicht, daß ein Hume philoſophiren ſolle, aber wenn man einmal philoſophiren zu wollen vorgibt, ſo kann man die Frage warum nicht mehr abweiſen.

Alſo bleibt nichts mehr übrig als der Verſuch, aus der Natur unſeres, und inſofern des endlichen Geiſtes überhaupt, die Nothwendigkeit einer Succeſſion ſeiner Vorſtellungen abzuleiten und, damit dieſe Succeſſion wahrhaft objektiv ſey, die Dinge ſelbſt zugleich mit dieſer Aufeinanderfolge in ihm werden und entſtehen zu laſſen.

Unter allen bisherigen Syſtemen nun kenne ich nur die beiden — das Spinoziſche und Leibniziſche — welche dieſen Verſuch nicht nur unternahmen, ſondern deren ganze Philoſophie nichts anders als dieſer Verſuch iſt. Weil nun jetzt noch über das Verhältniß dieſer beiden Syſteme — ob ſie ſich widerſprechen, oder wie ſie zuſammenhangen — viel Zweifelns und Redens iſt, ſo ſcheint es nützlich, einiges darüber zum voraus beizubringen.

Spinoza, wie es ſcheint, ſehr frühzeitig bekümmert über den Zuſammenhang unſrer Ideen mit den Dingen außer uns, konnte die Trennung nicht ertragen, die man zwiſchen beiden geſtiftet hatte. Er ſah ein, daß in unſerer Natur Ideales und Reales (Gedanke und Gegenſtand) innigſt vereinigt ſind. Daß wir Vorſtellungen von Dingen

außer uns haben, daß unsre Vorstellungen selbst über diese hinaus reichen, konnte er sich nur aus unsrer idealen Natur erklären; daß aber diesen Vorstellungen wirkliche Dinge entsprechen, mußte er sich aus den Affektionen und Bestimmungen des Idealen in uns erklären. Des Realen also konnten wir uns nicht bewußt werden, als im Gegensatz gegen das Ideale, sowie des Idealen nur im Gegensatz gegen das Reale. Mithin konnte zwischen den wirklichen Dingen und unsern Vorstellungen von ihnen keine Trennung stattfinden. Begriffe und Dinge, Gedanke und Ausdehnung waren ihm daher eins und dasselbe, beides nur Modifikationen einer und derselben idealen Natur.

Anstatt aber in die Tiefen seines Selbstbewußtseyns hinabzusteigen und von dort aus dem Entstehen zweier Welten in uns — der idealen und realen — zuzusehen, überflog er sich selbst; anstatt aus unsrer Natur zu erklären, wie Endliches und Unendliches, ursprünglich in uns vereinigt, wechselseitig aus einander hervorgehen, verlor er sich sogleich in der Idee eines Unendlichen außer uns. In diesem Unendlichen entstanden, oder vielmehr waren ursprünglich — man wußte nicht woher — Affektionen und Modifikationen, und mit diesen eine endlose Reihe endlicher Dinge. Denn weil es in seinem System vom Unendlichen zum Endlichen keinen Uebergang gab, so war ihm ein Anfang des Werdens so unbegreiflich, als ein Anfang des Seyns. Daß aber diese endlose Succession von mir vorgestellt wird, und mit Nothwendigkeit vorgestellt wird, folgte daraus, daß die Dinge und meine Vorstellungen ursprünglich eins und dasselbe waren. Ich selbst war nur ein Gedanke des Unendlichen oder vielmehr selbst nur eine stete Succession von Vorstellungen. Wie ich mir aber selbst wieder dieser Succession bewußt würde, vermochte Spinoza nicht verständlich zu machen.

Denn überhaupt ist sein System, sowie es aus seiner Hand kam, das unverständlichste, das je existirt hat. Man muß dieses System in sich selbst aufgenommen, sich selbst an die Stelle seiner unendlichen Substanz gesetzt haben, um zu wissen, daß Unendliches und Endliches nicht außer uns, sondern in uns — nicht entstehen, sondern —

ursprünglich zugleich und ungetrennt da sind, und daß eben auf dieser ursprünglichen Vereinigung die Natur unseres Geistes und unser ganzes geistiges Daseyn beruht. Denn wir kennen unmittelbar nur unser eigen Wesen, und nur wir selbst sind uns verständlich. Wie in einem Absoluten außer mir Affektionen und Bestimmungen sind und seyn können, verstehe ich nicht. Daß aber in mir auch nichts Unendliches seyn könnte, ohne daß zugleich ein Endliches sey, verstehe ich. Denn in mir ist jene nothwendige Vereinigung des Idealen und Realen, des absolut Thätigen und absolut-Leidenden (die Spinoza in eine unendliche Substanz außer mir versetzte) ursprünglich, ohne mein Zuthun, da, und eben darin besteht meine Natur[1].

Diesen Weg ging Leibniz, und hier ist der Punkt, wo er von Spinoza sich scheidet und mit ihm zusammenhängt. Es ist unmöglich, Leibnizen zu verstehen, ohne auf diesen Punkt sich gestellt zu haben. Jacobi hat erwiesen, daß sein ganzes System vom Begriff der Individualität ausgeht und darauf zurückkehrt. Im Begriff der Individualität allein ist ursprünglich vereinigt, was alle übrige Philosophie trennt, das Positive und das Negative, das Thätige und Leidende unserer Natur. Wie im Unendlichen außer uns Bestimmungen seyn können, wußte Spinoza nicht verständlich zu machen, und vergebens suchte er einen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zu vermeiden. Dieser Uebergang findet sich nur da nicht, wo Endliches und Unendliches ursprünglich vereinigt sind, und diese ursprüngliche Vereinigung ist nirgends, als im Wesen einer individuellen Natur. Leibniz ging also weder vom Unendlichen zum Endlichen, noch von diesem zu jenem über, sondern beides war ihm auf einmal — gleichsam durch eine und dieselbe Entwicklung unserer Natur — durch eine und dieselbe Handlungsweise des Geistes wirklich gemacht.

Daß die Vorstellungen in uns aufeinander folgen, ist nothwendige

[1] Die genauere Betrachtung aber wird jeden unmittelbar lehren, daß jedes In-Mir-Setzen der absoluten Identität des Endlichen und Unendlichen ebenso wie das Außer-Mir-Setzen wiederum nur mein Setzen, jene also an sich weder ein In-Mir noch ein Außer-Mir sey. (Diese Anmerkung ist Zusatz der zweiten Auflage.)

Folge unserer Endlichkeit; daß aber diese Reihe endlos ist, beweist, daß sie von einem Wesen ausgeht, in dessen Natur Endlichkeit und Unendlichkeit vereinigt sind.

Daß diese Succession nothwendig ist, folgt in Leibnizens Philosophie daraus, daß die Dinge zugleich mit den Vorstellungen, kraft der bloßen Gesetze unserer Natur, nach einem innern Princip in uns, wie in einer eignen Welt entstehen. Was Leibniz allein für ursprünglich-real und an sich wirklich hielt, waren vorstellende Wesen; denn in diesen allein war jene Vereinigung ursprünglich, aus welcher erst alles andere, was wirklich heißt, sich entwickelt und hervorgeht. Denn alles, was außer uns wirklich ist, ist ein Endliches, also nicht denkbar ohne ein Positives, das ihm Realität, und ein Negatives, das ihm Grenze gibt. Diese Vereinigung positiver und negativer Thätigkeit aber ist nirgends als in der Natur eines Individuums ursprünglich. Aeußere Dinge waren nicht wirklich an sich selbst, sondern nur wirklich — geworden durch die Vorstellungsweise geistiger Naturen; dasjenige aber, aus dessen Natur erst alles Daseyn hervorgeht, d. h. das vorstellende Wesen allein mußte etwas seyn, das in sich selbst Quell und Ursprung seines Daseyns trägt.

Entspringt nun die ganze Succession der Vorstellungen aus der Natur des endlichen Geistes, so muß sich daraus auch die ganze Reihe unserer Erfahrungen ableiten lassen. Denn daß alle Wesen unserer Art die Erscheinungen der Welt in derselben nothwendigen Aufeinanderfolge vorstellen, läßt sich einzig und allein aus unserer gemeinschaftlichen Natur begreifen. Diese Uebereinstimmung unserer Natur aber durch eine prästabilirte Harmonie erklären, heißt sie wirklich nicht erklären. Denn dieses Wort sagt nur, daß eine solche Uebereinstimmung stattfinde, aber nicht wie und warum. Es liegt aber in Leibnizens System selbst, daß aus dem Wesen endlicher Naturen überhaupt jene Uebereinstimmung folge. Denn wäre dieß nicht, so hörte der Geist auf, absoluter Selbstgrund seines Wissens und Erkennens zu seyn. Er müßte den Grund seiner Vorstellungen doch noch außer sich suchen, wir wären wieder auf denselben Punkt zurückgekommen, den wir gleich anfangs verließen, die

Welt und ihre Ordnung wäre für uns zufällig und die Vorstellung davon käme uns nur von außen. Damit aber schweifen wir unvermeidlich über die Grenze, innerhalb welcher wir allein uns verstehen. Denn wenn eine höhere Hand erst uns so eingerichtet hat, daß wir eine solche Welt und eine solche Ordnung der Erscheinungen vorzustellen genöthigt sind, so ist, abgerechnet daß diese Hypothese uns völlig unverständlich ist, diese ganze Welt abermals eine Täuschung; ein Druck jener Hand vermag sie uns zu entreißen oder uns in eine ganz andere Ordnung der Dinge zu versetzen; selbst, daß Wesen unsrer Art (von gleichen Vorstellungen mit uns) außer uns seyen, ist dann völlig zweifelhaft. Mit der prästabilirten Harmonie also kann Leibniz nicht die Idee verbunden haben, die man gewöhnlich damit verbindet. Denn er behauptet ausdrücklich, kein Geist könne entstanden seyn, d. h. auf einen Geist lassen sich Begriffe von Ursache und Wirkung gar nicht anwenden. Er ist also absoluter Selbstgrund seines Seyn und Wissens, und dadurch, daß er überhaupt ist, ist er auch das, was er ist, d. h. ein Wesen, zu dessen Natur auch dieses bestimmte System von Vorstellungen äußerer Dinge gehört. Philosophie also ist nichts anders, als eine Naturlehre unseres Geistes. Von nun an ist aller Dogmatismus von Grund aus umgekehrt. Wir betrachten das System unserer Vorstellungen nicht in seinem Seyn, sondern in seinem Werden. Die Philosophie wird genetisch, d. h. sie läßt die ganze nothwendige Reihe unserer Vorstellungen vor unsern Augen gleichsam entstehen und ablaufen. Von nun an ist zwischen Erfahrung und Spekulation keine Trennung mehr Das System der Natur ist zugleich das System unseres Geistes, und jetzt erst, nachdem die große Synthesis vollendet ist, kehrt unser Wissen zur Analysis (zum Forschen und Versuchen) zurück. Aber noch ist dieses System nicht da; viele verzagte Geister verzweifeln zum voraus, denn sie reden von einem System unserer Natur (deren Größe sie nicht kennen) nicht anders, als ob von einem Lehrgebäude[1] unserer Begriffe die Rede wäre.

[1] In Schriften und Uebersetzungen aus den ersten Zeiten des deutschen Purismus findet man sehr häufig die Ausdrücke: Lehrgebäude von Wesen,

Der Dogmatiker, der alles als ursprünglich außer uns vorhanden (nicht als aus uns werdend und entspringend) voraussetzt, muß sich doch wenigstens dazu anheischig machen, das was außer uns ist auch aus äußern Ursachen zu erklären. Dieß gelingt ihm, so lange er sich innerhalb des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung befindet, unerachtet er nie begreiflich machen kann, wie dieser Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen selbst entstanden ist. Sobald er sich über die einzelne Erscheinung erhebt, ist seine ganze Philosophie zu Ende; die Grenzen des Mechanismus sind auch die Grenzen seines Systems.

Nun ist aber Mechanismus allein bei weitem nicht das, was die Natur ausmacht. Denn sobald wir ins Gebiet der organischen Natur übertreten, hört für uns alle mechanische Verknüpfung von Ursache und Wirkung auf. Jedes organische Produkt besteht für sich selbst, sein Daseyn ist von keinem andern Daseyn abhängig. Nun ist aber die Ursache nie dieselbe mit der Wirkung, nur zwischen ganz verschiedenen Dingen ist ein Verhältniß von Ursache und Wirkung möglich. Die Organisation aber producirt sich selbst, entspringt aus sich selbst; jede einzelne Pflanze ist nur Produkt eines Individuums ihrer Art, und so producirt und reproducirt jede einzelne Organisation ins Unendliche fort nur ihre Gattung. Also schreitet keine Organisation fort, sondern kehrt ins Unendliche fort immer in sich selbst zurück. Eine Organisation als solche demnach ist weder Ursache noch Wirkung eines Dinges außer ihr, also nichts, was in den Zusammenhang des Mechanismus eingreift. Jedes organische Produkt trägt den Grund seines Daseyns in sich selbst, denn es ist von sich selbst Ursache und Wirkung. Kein einzelner Theil konnte entstehen, als in diesem Ganzen, und dieses Ganze selbst besteht nur in der Wechselwirkung der Theile. In jedem andern Objekt sind die Theile willkürlich, sie sind nur da, insofern ich theile. Im organisirten Wesen allein sind sie real, sie sind da ohne mein Zuthun, weil zwischen

Lehrgebäude der Natur. Schade, daß unsere neueren Philosophen diesen Ausdruck außer Gebrauch kommen ließen.

ihnen und dem Ganzen ein objektives Verhältniß ist. Also liegt jeder Organisation ein Begriff zu Grunde, denn wo nothwendige Beziehung des Ganzen auf Theile und der Theile auf ein Ganzes ist, ist Begriff. Aber dieser Begriff wohnt in ihr selbst, kann von ihr gar nicht getrennt werden, sie organisirt sich selbst, ist nicht etwa nur ein Kunstwerk, dessen Begriff außer ihm im Verstande des Künstlers vorhanden ist. Nicht ihre Form allein, sondern ihr Daseyn ist zweckmäßig. Sie konnte sich nicht organisiren, ohne schon organisirt zu seyn. Die Pflanze nährt sich und dauert fort durch Assimilation äußrer Stoffe, aber sie kann sich nichts assimiliren, ohne schon organisirt zu seyn. Die Fortdauer des belebten Körpers ist an die Respiration gebunden. Die Lebensluft, die er einathmet, wird durch seine Organe zerlegt, um als elektrisches Fluidum die Nerven zu durchströmen. Aber um diesen Prozeß möglich zu machen, mußte selbst schon Organisation da seyn, die doch hinwiederum ohne diesen Prozeß nicht fortdauert. Daher nur aus Organisation Organisation sich bildet. Im organischen Produkt ist eben deßwegen Form und Materie unzertrennlich; diese bestimmte Materie konnte nur zugleich mit dieser bestimmten Form, und umgekehrt, werden und entstehen. Jede Organisation ist also ein Ganzes; ihre Einheit liegt in ihr selbst, es hängt nicht von unsrer Willkür ab, sie als Eines oder als Vieles zu denken. Ursache und Wirkung ist etwas Vorübergehendes, Vorüberschwindendes, bloße Erscheinung (im gewöhnlichen Sinne des Worts). Die Organisation aber ist nicht bloße Erscheinung, sondern selbst Objekt, und zwar ein durch sich selbst bestehendes, in sich selbst ganzes, untheilbares Objekt, und weil in ihm die Form von der Materie unzertrennlich ist, so läßt sich der Ursprung einer Organisation, als solcher, mechanisch ebensowenig erklären, als der Ursprung der Materie selbst.

Soll also die Zweckmäßigkeit der organischen Produkte erklärt werden, so sieht sich der Dogmatiker völlig von seinem Systeme verlassen. Hier hilft es nicht mehr, Begriff und Gegenstand, Form und Materie zu trennen wie uns beliebt. Denn hier wenigstens ist beides nicht in unserer Vorstellung, sondern im Objekt selbst ursprünglich und

nothwendig vereinigt. Auf dieses Feld, wünschte ich, wagte sich mit uns einer von denen, die ein Spiel mit Begriffen für Philosophie und Hirngespinnste von Dingen für wirkliche Dinge halten.

Vorerst müßt ihr zugeben, daß hier von einer Einheit die Rede ist, die sich schlechterdings nicht aus der Materie, als solcher, erklären läßt. Denn es ist eine Einheit des Begriffs; diese Einheit ist nur da in Bezug auf ein anschauendes und reflektirendes Wesen. Denn daß in einer Organisation absolute Individualität ist, daß ihre Theile nur durch das Ganze und das Ganze nicht durch Zusammensetzung, sondern durch Wechselwirkung der Theile möglich ist, ist ein Urtheil, und kann gar nicht geurtheilt werden, als nur von einem Geiste, der Theil und Ganzes, Form und Materie wechselseitig aufeinander bezieht, und nur durch und in dieser Beziehung erst entsteht und wird alle Zweckmäßigkeit und Zusammenstimmung zum Ganzen. Was haben auch diese Theile, die doch nur Materie sind, mit einer Idee gemein, die der Materie ursprünglich fremd ist, und zu der sie doch zusammenstimmen? Hier ist keine Beziehung möglich, als durch ein Drittes, zu dessen Vorstellungen beides, Materie und Begriff, gehört. Ein solches Drittes aber ist nur ein anschauender und reflektirender Geist. Also müßt ihr einräumen, daß Organisation überhaupt nur in Bezug auf einen Geist vorstellbar ist.

Dieß räumen selbst diejenigen ein, welche auch die organischen Produkte durch einen wundervollen Zusammenstoß von Atomen entstehen lassen. Denn indem sie den Ursprung dieser Dinge vom blinden Zufall ableiten, heben sie sofort auch alle Zweckmäßigkeit in ihnen und damit selbst alle Begriffe von Organisation auf. Dieß heißt konsequent gedacht. Denn da Zweckmäßigkeit nur vorstellbar ist in Bezug auf einen urtheilenden Verstand, so muß auch die Frage: wie die organischen Produkte unabhängig von mir entstanden, so beantwortet werden, als ob es zwischen ihnen und einem urtheilenden Verstande gar keine Beziehung gäbe, d. h. als ob in ihnen überall keine Zweckmäßigkeit wäre.

Das Erste also, was ihr zugebt, ist dieses: Aller Begriff von Zweckmäßigkeit kann nur in einem Verstande entstehen, und nur in

Bezug auf einen solchen Verstand kann irgend ein Ding zweckmäßig heißen.

Gleichwohl seyd ihr nicht minder genöthigt, einzuräumen, daß die Zweckmäßigkeit der Naturprodukte *in ihnen selbst* wohnt, daß sie *objektiv* und *real*, daß sie also nicht zu euern *willkürlichen*, sondern zu euern *nothwendigen* Vorstellungen gehört. Denn ihr könnt gar wohl unterscheiden, was in den Verbindungen eurer Begriffe willkürlich und nothwendig ist. So oft ihr Dinge, die durch den Raum getrennt sind, in *Eine* Zahl zusammenfaßt, handelt ihr völlig frei; die Einheit, die ihr ihnen gebt, tragt ihr nur aus euern Gedanken auf sie über, in den *Dingen selbst* liegt kein Grund, der euch nöthigte, sie als Eines zu denken. Daß ihr aber jede Pflanze als ein Individuum denkt, in welchem alles zu Einem Zweck zusammenstimmt, davon müßt ihr den Grund in dem *Ding außer euch* suchen; ihr fühlt euch in euerm Urtheil gezwungen, ihr müßt also einräumen, daß die Einheit, mit der ihr es denkt, nicht bloß *logisch* (in euern Gedanken), sondern *real* (außer euch wirklich) ist.

Nun verlangt man von euch, ihr sollt die Frage beantworten: wie es zugeht, daß eine Idee, die doch offenbar bloß in euch existiren und bloß in Bezug auf euch Realität haben kann, doch von euch selbst als außer euch wirklich angeschaut und vorgestellt werden muß.

Zwar gibt es Philosophen, die für alle diese Fragen *Eine* Universalantwort haben, die sie bei jeder Gelegenheit wiederholen und nicht genug wiederholen können. Was an den Dingen Form ist, sagen sie, tragen wir erst auf die Dinge über. Aber eben das verlange ich längst zu wissen, wie ihr das könnt, was denn die Dinge sind ohne die Form, die ihr erst auf sie übertragt, oder was die Form ist, ohne die Dinge, auf welche ihr sie übertragt. Ihr müßt aber zugeben, daß *hier* wenigstens die Form von der Materie, der Begriff vom Objekt schlechterdings unzertrennlich ist. Oder wenn es in eurer Willkür steht, die Idee von Zweckmäßigkeit auf Dinge außer euch überzutragen oder nicht, wie kommt es, daß ihr diese Idee nur auf *gewisse* Dinge, nicht auf *alle* übertragt, daß ihr euch ferner bei dieser Vorstellung zweckmäßiger Produkte

gar nicht frei, sondern schlechthin gezwungen fühlt? Für beides könnt ihr keinen Grund angeben, als den, daß jene zweckmäßige Form ursprünglich und ohne Zuthun eurer Willkür gewissen Dingen außer euch schlechthin zukomme.

Dieß vorausgesetzt gilt auch hier wieder, was oben galt: Form und Materie dieser Dinge konnten nie getrennt seyn, beide konnten nur zugleich und wechselseitig durch einander werden. Der Begriff, der dieser Organisation zu Grunde liegt, hat an sich keine Realität, und umgekehrt, diese bestimmte Materie ist nicht als Materie, sondern nur durch den inwohnenden Begriff, organisirte Materie. Dieses bestimmte Objekt also konnte nur zugleich mit diesem Begriff und dieser bestimmte Begriff nur zugleich mit diesem bestimmten Objekt entstehen.

Nach diesem Princip müssen sich alle bisherigen Systeme beurtheilen lassen.

Um jene Vereinigung von Begriff und Materie zu begreifen, nehmt ihr einen höhern, göttlichen Verstand an, der seine Schöpfungen in Idealen entwarf und diesen Idealen gemäß die Natur hervorbrachte. Allein ein Wesen, in welchem der Begriff der That, der Entwurf der Ausführung vorangeht, kann nicht hervorbringen, kann nur Materie, die schon da ist, formen, bilden, kann der Materie nur von außen das Gepräge des Verstandes und der Zweckmäßigkeit aufdrücken; was er hervorbringt, ist nicht in sich selbst, sondern nur in Bezug auf den Verstand des Künstlers, nicht ursprünglich und nothwendig, sondern zufälligerweise zweckmäßig. Ist nicht der Verstand ein todtes Vermögen und dient er zu etwas anderem, als Wirklichkeit, wenn sie da ist, aufzufassen, zu begreifen, und entlehnt nicht der Verstand anstatt das Wirkliche zu schaffen, vom Wirklichen selbst erst seine eigne Realität, und ist es nicht bloß die Sklaverei dieses Vermögens, seine Fähigkeit, Umrisse der Wirklichkeit zu beschreiben, was zwischen ihm und der Wirklichkeit Vermittlung stiftet? Aber hier ist die Frage, wie das Wirkliche, und mit ihm erst und ungetrennt von ihm das Ideale (Zweckmäßige) entstehe. Nicht, daß die Naturdinge überhaupt zweckmäßig sind, sowie jedes Werk der Kunst auch zweckmäßig ist, sondern daß diese

Zweckmäßigkeit etwas ist, was ihnen von außen gar nicht mitgetheilt werden konnte, daß sie zweckmäßig sind ursprünglich durch sich selbst, dieß ist, was wir erklärt wissen wollen.

Ihr nehmt also eure Zuflucht zum schöpferischen Vermögen einer Gottheit, aus welchem die wirklichen Dinge zugleich mit ihren Ideen entsprangen und hervorgingen. Ihr sahet ein, daß ihr das Wirkliche zugleich mit dem Zweckmäßigen, das Zweckmäßige zugleich mit dem Wirklichen entstehen lassen müßt, wenn ihr außer euch etwas annehmen wollt, das in sich selbst und durch sich selbst zweckmäßig ist.

Allein laßt uns einen Augenblick annehmen, was ihr behauptet (obgleich ihr selbst außer Stande seyd, es verständlich zu machen), laßt uns annehmen, es sey durch die Schöpferkraft einer Gottheit das ganze System der Natur und damit die ganze Mannichfaltigkeit zweckmäßiger Produkte außer uns entstanden: sind wir wirklich auch nur um Einen Schritt weiter als vorhin und sehen wir uns nicht wieder auf denselben Punkte, von dem wir gleich anfangs ausgingen? Wie organisirte Produkte außer — und unabhängig von mir wirklich geworden, war ja gar nicht das, was ich zu wissen verlangte; denn wie könnte ich mir davon auch nur einen deutlichen Begriff machen? Die Frage war: wie die Vorstellung zweckmäßiger Produkte außer mir in mich gekommen, und wie ich genöthigt sey, diese Zweckmäßigkeit, obgleich sie den Dingen nur in Bezug auf meinen Verstand zukommt, doch als außer mir wirklich und nothwendig zu denken. — Diese Frage habt ihr nicht beantwortet.

Denn sobald ihr die Naturdinge als außer euch wirklich und somit als Werk eines Schöpfers betrachtet, kann in ihnen selbst keine Zweckmäßigkeit wohnen, denn diese gilt ja nur in Bezug auf euern Verstand. Oder wollt ihr auch im Schöpfer der Dinge Begriffe von Zweck u. s. w. voraussetzen? Allein sobald ihr dieß thut, hört er auf, Schöpfer zu seyn, er wird bloßer Künstler, er ist höchstens Baumeister der Natur; ihr zerstört aber alle Idee von Natur von Grund aus, sobald ihr die Zweckmäßigkeit von außen durch einen Uebergang aus dem Verstande irgend eines Wesens in sie kommen laßt. Sobald ihr also die Idee des

Schöpfers endlich macht, hört er auf, Schöpfer zu seyn; erweitert ihr sie bis zur Unendlichkeit, so verlieren sich alle Begriffe von Zweckmäßigkeit und Verstand und es bleibt nur noch die Idee einer absoluten Macht übrig. Von nun an ist alles Endliche bloße Modifikation des Unendlichen. Aber ihr begreift ebensowenig, wie im Unendlichen überhaupt eine Modifikation möglich sey, als ihr begreift, wie diese Modifikationen des Unendlichen, d. h. wie das ganze System endlicher Dinge in eure Vorstellung gekommen, oder, wie die Einheit der Dinge, die im unendlichen Wesen nur ontologisch seyn kann, in euerm Verstande teleologisch geworden sey.

Ihr könntet zwar versuchen, dieß aus der eigenthümlichen Natur eines endlichen Geistes zu erklären. Allein wenn ihr das thut, so bedürft ihr des Unendlichen als eines Außer-euch nicht mehr. Ihr könnt von nun an alles nur in euerm Geiste werden und entstehen lassen. Denn wenn ihr auch außer und unabhängig von euch Dinge voraussetzt, die an sich zweckmäßig sind, so müßt ihr dessenungeachtet noch erklären, wie eure Vorstellungen mit diesen äußeren Dingen zusammenstimmen. Ihr müßt zu einer prästabilirten Harmonie eure Zuflucht nehmen, müßt annehmen, daß in den Dingen außer euch selbst ein Geist herrsche, der dem eurigen analog ist. Denn nur in einem Geiste von schöpferischem Vermögen kann Begriff und Wirklichkeit, Ideales und Reales so sich durchdringen und vereinigen, daß zwischen beiden keine Trennung möglich ist. Ich kann nicht anders denken, als daß Leibniz unter der substantiellen Form sich einen den organisirten Wesen inwohnenden regierenden Geist dachte.

Diese Philosophie also muß annehmen, es gebe eine Stufenfolge des Lebens in der Natur. Auch in der bloß organisirten Materie sey Leben; nur ein Leben eingeschränkterer Art. Diese Idee ist so alt und hat sich bis jetzt unter den mannichfaltigsten Formen bis auf den heutigen Tag so standhaft erhalten — (in den ältesten Zeiten schon ließ man die ganze Welt von einem belebenden Princip, Weltseele genannt, durchdrungen werden, und das spätere Zeitalter Leibnizens gab jeder Pflanze ihre Seele) — daß man wohl zum voraus vermuthen kann, es müsse

irgend ein Grund dieses Naturglaubens im menschlichen Geiste selbst liegen. So ist es auch. Der ganze Zauber, der das Problem vom Ursprung organisirter Körper umgibt, rührt daher, daß in diesen Dingen Nothwendigkeit und Zufälligkeit innigst vereinigt sind. Nothwendigkeit, weil ihr Daseyn schon, nicht nur (wie beim Kunstwerk) ihre Form, zweckmäßig ist; Zufälligkeit, weil diese Zweckmäßigkeit doch nur für ein anschauendes und reflektirendes Wesen wirklich ist. Dadurch wurde der menschliche Geist frühzeitig auf die Idee einer sich selbst organisirenden Materie geführt und, weil Organisation nur in Bezug auf einen Geist vorstellbar ist, auf eine ursprüngliche Vereinigung des Geistes und der Materie in diesen Dingen. Er sah sich genöthigt, den Grund dieser Dinge einerseits in der Natur selbst, andererseits in einem über die Natur erhabenen Princip zu suchen; daher gerieth er sehr frühzeitig darauf, Geist und Natur als Eines zu denken. Hier trat es zuerst hervor aus seinem heiligen Dunkel jenes idealische Wesen, in welchem er Begriff und That, Entwurf und Ausführung als Eines denkt. Hier zuerst überfiel den Menschen eine Ahndung seiner eigenen Natur, in welcher Anschauung und Begriff, Form und Gegenstand, Ideales und Reales ursprünglich eines und dasselbe ist. Daher der eigenthümliche Schein, der um diese Probleme her ist, ein Schein, den die bloße Reflexionsphilosophie, die nur auf Trennung ausgeht, nie zu entwickeln vermag, während die reine Anschauung oder vielmehr die schöpferische Einbildungskraft längst die symbolische Sprache erfand, die man nur auslegen darf, um zu finden, daß die Natur um so verständlicher zu uns spricht, je weniger wir über sie bloß reflektirend denken.

Kein Wunder, daß jene Sprache, dogmatisch gebraucht[1], bald selbst Sinn und Bedeutung verlor. Solange ich selbst mit der Natur identisch bin, verstehe ich was eine lebendige Natur ist so gut, als ich mein eigenes Leben verstehe; begreife, wie dieses allgemeine Leben der Natur in den mannichfaltigsten Formen, in stufenmäßigen Entwicklungen, in allmählichen Annäherungen zur Freiheit sich offenbaret; sobald ich aber mich und mit mir alles Ideale von der Natur trenne, bleibt mir

[1] scientifisch und dogmatisch gebraucht (Erste Auflage).

nichts übrig als ein todtes Objekt und ich höre auf, zu begreifen, wie ein Leben außer mir möglich sey.

Frage ich den gemeinen Verstand, so glaubt er nur da Leben zu sehen, wo freie Bewegung ist. Denn die Vermögen thierischer Organe — Sensibilität, Irritabilität u. s. w. — setzen selbst ein impulsives Princip voraus, ohne welches das Thier unfähig wäre, Reizen von außen Reaktion entgegenzusetzen, und nur durch diese freie Zurückwirkung der Organe wird der von außen angebrachte Stimulus Reiz und Eindruck; es herrscht hier die völligste Wechselwirkung: nur durch Reiz von außen wird das Thier zur Hervorbringung von Bewegungen bestimmt, und umgekehrt, nur durch diese Fähigkeit, Bewegungen in sich hervorzubringen, wird der äußere Eindruck zum Reiz. (Daher ist weder Irritabilität ohne Sensibilität, noch Sensibilität ohne Irritabilität möglich.)

Allein alle diese Vermögen der Organe rein bloß als solche reichen nicht hin, das Leben zu erklären. Denn wir könnten uns gar wohl eine Zusammensetzung von Fibern, Nerven u. s. w. denken, in welcher (wie z. B. in Nerven eines destruirten organischen Körpers durch Elektricität, Metallreiz u. s. w.) durch Reize von außen freie Bewegungen hervorgebracht würden, ohne daß wir doch diesem zusammengesetzten Ding Leben zuschreiben könnten. Man erwiedert vielleicht, daß doch die Zusammenstimmung aller dieser Bewegungen Leben bewirke; allein dazu gehört ein höheres Princip, das wir nicht mehr aus der Materie selbst erklären können, ein Princip, das alle einzelnen Bewegungen ordnet, zusammenfaßt und so erst aus einer Mannichfaltigkeit von Bewegungen, die untereinander übereinstimmen, sich wechselseitig produciren und reproduciren, ein Ganzes schafft und hervorbringt. Also begegnen wir hier abermals jener absoluten Vereinigung von Natur und Freiheit in einem und demselben Wesen, die belebte Organisation soll Produkt der Natur seyn; aber in diesem Naturprodukt soll herrschen ein ordnender, zusammenfassender Geist; diese beiden Principien sollen in ihm gar nicht getrennt, sondern innigst vereinigt seyn; in der Anschauung sollen sich beide gar nicht unterscheiden lassen, zwischen beiden soll kein Vor und kein Nach, sondern absolute Gleichzeitigkeit und Wechselwirkung stattfinden.

Sobald die Philosophie diese innige Verbindung aufhebt, entstehen zwei sich gerade entgegengesetzte Systeme, von denen keines das andere widerlegen kann, weil beide alle Idee von Leben von Grund aus zerstören, die um so weiter vor ihnen entflieht, je näher sie ihr zu kommen glauben.

Ich rede nicht von der sogenannten Philosophie derjenigen, die auch Denken, Vorstellen und Wollen in uns bald aus einem zufälligen Zusammenstoß schon organisirter Körperchen, bald durch eine wirklich künstliche Zusammenfügung von Muskeln, Fasern, Häutchen, Häkchen, welche den Körper zusammenhalten, und flüssigen Materien, die ihn durchströmen, u. s. w. entspringen lassen. Ich behaupte aber, daß wir ein Leben außer uns so wenig als ein Bewußtseyn außer uns empirisch begreifen, daß weder das eine noch das andere aus physischen Gründen erklärbar, daß es in dieser Rücksicht völlig gleichgültig ist, ob der Körper als ein zufälliges Aggregat organisirter Körpertheilchen, oder als eine hydraulische Maschine, oder als eine chemische Werkstätte betrachtet wird. Gesetzt z. B. daß alle Bewegungen einer belebten Materie durch Veränderungen in der Mischung ihrer Nerven, ihrer Fibern oder der Flüssigkeit, die man in ihnen cirkuliren läßt, erklärbar seyen, so fragt sich nicht nur, wie jene Veränderungen bewirkt werden, sondern auch, welches Princip alle diese Veränderungen harmonisch zusammenfaßt. Oder, wenn endlich ein philosophischer Blick auf die Natur als ein System, das nirgends stille steht, sondern fortschreitet, entdeckt, daß die Natur mit der belebten Materie aus den Grenzen der todten Chemie tritt, also, weil sonst chemische Processe im Körper unvermeidlich wären und weil der todte Körper durch wahrhaft chemische Auflösung zerstört wird, im lebenden Körper ein Princip seyn muß, das ihn den Gesetzen der Chemie entreißt, und wenn nun dieses Princip Lebenskraft genannt wird, so behaupte ich dagegen, daß Lebenskraft (so geläufig auch dieser Ausdruck seyn mag), in diesem Sinn genommen, ein völlig widersprechender Begriff ist. Denn Kraft können wir uns nur als etwas Endliches denken. Endlich aber ist ihrer Natur nach keine Kraft, als insofern sie durch eine entgegengesetzte beschränkt wird. Wo wir daher

Kraft denken (wie in der Materie), da müssen wir uns auch eine ihr entgegengesetzte Kraft denken. Zwischen entgegengesetzten Kräften aber können wir uns nur ein doppeltes Verhältniß denken. Entweder sie sind im relativen Gleichgewicht (im absoluten Gleichgewicht würden sich beide völlig aufheben); dann werden sie als ruhend gedacht, wie in der Materie, die deßhalb träg heißt. Oder man denkt sie in fortdauerndem, nie entschiedenem Streit, da eine wechselseitig siegt und unterliegt; dann aber muß wieder ein Drittes da seyn, das diesem Streit Fortdauer gibt und in diesem Streit wechselseitig siegender und unterliegender Kräfte das Werk der Natur erhält. Dieses Dritte kann nun nicht selbst wieder eine Kraft seyn, denn sonst kämen wir auf die vorige Alternative zurück. Es muß also etwas seyn, das höher ist als selbst Kraft; Kraft aber ist das Letzte, worauf (wie ich erweisen werde) alle unsere physikalischen Erklärungen zurückkommen müssen: also müßte jenes Dritte etwas seyn, was ganz außerhalb der Grenzen der empirischen Naturforschung liegt. Nun wird aber außer und über der Natur in der gewöhnlichen Vorstellung nichts Höheres erkannt als der Geist[1]. Allein wollten wir nun die Lebenskraft als geistiges Princip begreifen, so heben wir ebendamit jenen Begriff völlig auf. Denn Kraft heißt, was wir wenigstens als Princip an die Spitze der Naturwissenschaft stellen können und was, obgleich nicht selbst darstellbar, doch seiner Wirkungsart nach durch physikalische Gesetze bestimmbar ist. Allein wie ein Geist physisch wirken könne, davon haben wir auch nicht den geringsten Begriff; also kann auch ein geistiges Princip nicht Lebenskraft heißen, ein Ausdruck, wodurch man immer noch wenigstens die Hoffnung andeutet, jenes Princip nach physikalischen Gesetzen wirken zu lassen[2].

[1] Nun wissen wir aber nichts Höheres, für das Kräfte überhaupt da seyn könnten, als den Geist; denn nur der Geist vermag Kräfte und Gleichgewicht oder Streit von Kräften sich vorzustellen. (Erste Auflage.)

[2] Dieß sieht man sehr deutlich aus den Aeußerungen mancher Vertheidiger der Lebenskraft. Hr. Brandis z. B. (in seinem Versuche über die Lebenskraft §. 81) fragt: „Sollte die Elektricität (die bei phlogistischen Processen überhaupt mitzuwirken scheint) auch an dem phlogistischen Lebensprocesse (den der Verfasser

Begeben wir uns aber, wie wir denn dazu genöthigt sind, dieses Begriffs (einer Lebenskraft), so sind wir genöthigt, nun in ein ganz entgegengesetztes System zu flüchten, in welchem auf einmal wieder Geist und Materie einander gegenüberstehen, unerachtet wir jetzt so wenig begreifen, wie Geist auf Materie, als wir bisher begreifen konnten, wie Materie auf Geist wirke.

Geist, als Princip des Lebens gedacht, heißt Seele. Ich werde nicht wiederholen, was man gegen die Philosophie der Dualisten schon längst eingewandt hat. Man hat sie bis jetzt großentheils aus Principien bestritten, die so wenig Gehalt hatten als das bestrittene System selbst. Wir fragen nicht, wie eine Verbindung von Seele und Leib überhaupt möglich sey, (eine Frage, zu der man nicht berechtigt ist, weil sie der Fragende selbst nicht versteht) sondern — was man verstehen kann und beantworten muß, wie nur überhaupt die Vorstellung einer solchen Verbindung in uns gekommen sey. Daß ich denke, vorstelle, will, und daß dieses Denken u. s. w. so wenig ein Resultat meines Körpers seyn kann, daß vielmehr dieser selbst nur durch jenes Vermögen, zu denken und zu wollen, mein Körper wird, weiß ich gar wohl. Ferner, es sey indeß verstattet zum Behuf der Spekulation das Princip der Bewegung vom Bewegten, Seele vom Körper zu unterscheiden, unerachtet wir, sobald vom Handeln die Rede ist, diese Unterscheidung gänzlich vergessen. Nun ist mit all diesen Voraussetzungen doch so viel offenbar, daß, wenn Leben und Seele, die letztere als etwas vom Körper Verschiedenes, in mir ist, ich von beiden nur durch unmittelbare Erfahrung gewiß werden kann. Daß ich bin (denke, will, u. s. w.), ist etwas, das ich wissen muß, wenn ich nur überhaupt etwas weiß. Wie also eine Vorstellung von meinem eigenen Seyn und Leben in mich komme, verstehe ich, weil ich, wenn ich nur überhaupt etwas verstehe, dieses verstehen muß. Auch weil ich mir meines eigenen Seyns unmittelbar bewußt bin, beruht der Schluß auf eine Seele in mir, wenn auch die Konsequenz falsch seyn sollte, wenigstens auf Einem unzweifelbaren

annimmt) Antheil haben, oder Elektricität die Lebenskraft selbst seyn? Ich halte es für mehr als wahrscheinlich".

Vordersatz, dem, daß ich bin, lebe, vorstelle, will. Aber wie komme ich nun dazu, Seyn, Leben u. s. w. auf Dinge außer mir überzutragen. Denn sobald dieß geschieht, verkehrt sich mein unmittelbares Wissen alsobald in ein mittelbares. Nun behaupte ich aber, daß von Seyn und Leben nur ein unmittelbares Wissen möglich ist und daß, was ist und lebt, nur insofern ist und lebt, als es vorerst und vor allem andern für sich selbst da ist, seines Lebens durch sein Leben sich bewußt wird. Gesetzt also es komme in meiner Anschauung vor ein organisirtes Wesen, das sich frei bewegt, so weiß ich gar wohl, daß dieses Wesen existirt, daß es für mich da ist, nicht aber auch, daß es für sich selbst und an sich da ist. Denn das Leben kann so wenig außer dem Leben als das Bewußtseyn außer dem Bewußtseyn vorgestellt werden[1]. Also ist auch eine empirische[2] Ueberzeugung davon, daß etwas außer mir lebe, schlechterdings unmöglich. Denn, kann der Idealist sagen, daß du dir organisirte, frei sich bewegende Körper vorstellst, kann auch nur zu den nothwendigen Eigenheiten deines Vorstellungsvermögens gehören; und die Philosophie selbst, die alles außer mir belebt, läßt doch die Vorstellung dieses Lebens außer mir nicht von außen in mich kommen. Wenn aber diese Vorstellung nur in mir entsteht, wie kann ich überzeugt werden, daß ihr etwas außer mir entspreche? Auch ist offenbar, daß ich von einem Leben und Selbstseyn außer mir nur praktisch überzeugt werde. Ich muß praktisch dazu genöthigt seyn, Wesen, die mir gleich seyen, außer mir anzuerkennen. Wäre ich nicht genöthigt, mit Menschen außer mir in Gesellschaft und in alle praktischen Verhältnisse, die damit verbunden sind, zu treten; wüßte ich nicht, daß Wesen, die der Erscheinung der äußeren Gestalt nach mir ähnlich sind, nicht mehr Gründe haben, Freiheit und Geistigkeit in mir anzuerkennen, als ich habe, dieselbe in ihnen anzuerkennen; wüßte ich endlich nicht, daß meine moralische Existenz erst durch die Existenz anderer moralischer Wesen außer mir Zweck und Bestimmung erhält, so könnte ich, der bloßen Spekulation überlassen,

[1] Jacobis David Hume. S. 140.

[2] theoretische (Erste Auflage).

allerdings zweifeln, ob hinter jedem Antlitz Menschheit und in jeder Brust Freiheit wohne. — Dieß alles wird durch unsere gewöhnlichsten Urtheile bestätigt. Nur von Wesen außer mir, die sich mit mir im Leben auf gleichen Fuß setzen, zwischen welchen und mir Empfangen und Geben, Leiden und Thun völlig wechselseitig ist, erkenne ich an, daß sie geistiger Art sind. Dagegen, wenn etwa die neugierige Frage aufgeworfen wird, ob auch den Thieren eine Seele zukomme, ein Mensch von gemeinem Verstande alsobald stutzig wird, weil er mit der Bejahung derselben etwas einzuräumen glaubte, was er nicht unmittelbar wissen kann [1].

Gehen wir endlich zurück auf den ersten Ursprung des dualistischen Glaubens, daß eine vom Körper verschiedene Seele wenigstens in mir wohne, was ist denn wohl jenes in mir, was selbst wieder urtheilt, daß ich aus Körper und Seele bestehe, und was ist dieses Ich, das aus Körper und Seele bestehen soll? Hier ist offenbar etwas noch Höheres, das, frei und vom Körper unabhängig, dem Körper eine Seele gibt, Körper und Seele zusammendenkt und selbst in diese Vereinigung nicht eingeht — wie es scheint, ein höheres Princip, in welchem selbst Körper und Seele wieder identisch sind.

Endlich, wenn wir auf diesem Dualismus bestehen, so haben wir nun ganz in der Nähe den Gegensatz, von dem wir ausgingen: Geist und Materie. Denn immer noch drückt uns dieselbe Unbegreiflichkeit, wie zwischen Materie und Geist Zusammenhang möglich sey. Man kann sich das Abschneidende dieses Gegensatzes durch Täuschungen aller Art verbergen, kann zwischen Geist und Materie so viel Zwischenmaterien schieben, die immer feiner und feiner werden, aber irgend einmal muß doch ein Punkt kommen, wo Geist und Materie Eins oder wo der große Sprung, den wir so lange vermeiden wollten, unvermeidlich wird, und darin sind alle Theorien sich gleich. Ob ich die Nerven von animalischen Geistern, elektrischen Materien oder Gasarten durchströmen oder davon erfüllt seyn, und durch sie Eindrücke zum Sensorium von

[1] was er nur von sich und seinesgleichen auszusagen Fug und Recht habe. (Erste Auflage.)

außen fortpflanzen lasse, oder ob ich die Seele bis in die äußersten (noch dazu problematischen) Feuchtigkeiten des Hirns (ein Versuch, der wenigstens das Verdienst hat, das Aeußerste gethan zu haben) verfolge, ist in Rücksicht auf die Sache völlig gleichgültig. Es ist klar, daß unsere Kritik ihren Kreislauf vollendet hat, nicht aber, daß wir über jenen Gegensatz, von dem wir ausgingen, um das Geringste klüger geworden sind, als wir es anfangs waren. Wir lassen den Menschen zurück, als das sichtbare, herumwandernde Problem aller Philosophie, und unsere Kritik endet hier an denselben Extremen, mit welchen sie angefangen hat.

Fassen wir endlich die Natur in Ein Ganzes zusammen, so stehen einander gegenüber Mechanismus, d. h. eine abwärts laufende Reihe von Ursachen und Wirkungen, und Zweckmäßigkeit, d. h. Unabhängigkeit vom Mechanismus, Gleichzeitigkeit von Ursachen und Wirkungen. Indem wir auch diese beiden Extreme noch vereinigen, entsteht in uns die Idee von einer Zweckmäßigkeit des Ganzen, die Natur wird eine Kreislinie, die in sich selbst zurückläuft, ein in sich selbst beschlossenes System ist. Die Reihe von Ursachen und Wirkungen hört völlig auf und es entsteht eine wechselseitige Verknüpfung von Mittel und Zweck; das Einzelne konnte weder ohne das Ganze, noch das Ganze ohne das Einzelne wirklich werden.

Diese absolute Zweckmäßigkeit des Ganzen der Natur nun ist eine Idee, die wir nicht willkürlich, sondern nothwendig denken. Wir fühlen uns gedrungen, alles einzelne auf eine solche Zweckmäßigkeit des Ganzen zu beziehen; wo wir etwas in der Natur finden, das zwecklos oder gar zweckwidrig zu seyn scheint, glauben wir den ganzen Zusammenhang der Dinge zerrissen oder ruhen nicht eher, bis auch die scheinbare Zweckwidrigkeit in anderer Rücksicht zur Zweckmäßigkeit wird. Es ist also eine nothwendige Maxime der reflektirenden Vernunft, in der Natur überall Verbindung nach Zweck und Mittel vorauszusetzen. Und ob wir gleich diese Maxime nicht in ein constitutives Gesetz verwandeln, befolgen wir sie doch so standhaft und so unbefangen, daß wir offenbar voraussetzen, die Natur werde unserm Bestreben, absolute Zweckmäßigkeit

in ihr zu entdecken, freiwillig gleichsam entgegenkommen. Ebenso gehen wir mit vollem Zutrauen auf die Uebereinstimmung der Natur mit den Maximen unserer reflektirenden Vernunft von speciellen, untergeordneten Gesetzen zu allgemeinen, höheren Gesetzen fort; und von Erscheinungen sogar, die noch in der Reihe unserer Kenntnisse isolirt da stehen, hören wir doch nicht auf, a priori vorauszusetzen, daß auch *sie* noch durch irgend ein gemeinschaftliches Princip unter sich zusammenhangen. Und nur da glauben wir an eine Natur außer uns, wo wir Mannichfaltigkeit der Wirkungen und Einheit der Mittel erblicken[1].

Was ist denn nun jenes geheime Band, das unsern Geist mit der Natur verknüpft, oder jenes verborgene Organ, durch welches die Natur zu unserm Geiste oder unser Geist zur Natur spricht? Wir schenken euch zum voraus alle eure Erklärungen, wie eine solche zweckmäßige Natur *außer uns* wirklich geworden. Denn diese Zweckmäßigkeit daraus erklären, daß ein göttlicher Verstand ihr Urheber sey, heißt nicht philosophiren, sondern fromme Betrachtungen anstellen. Ihr habt uns damit so gut wie nichts erklärt; denn wir verlangen zu wissen, nicht, wie eine solche Natur außer uns entstanden, sondern, wie auch nur die *Idee* einer solchen Natur *in uns* gekommen sey; nicht etwa nur, wie wir sie willkürlich erzeugt haben, sondern wie und warum sie ursprünglich und *nothwendig* allem, was unser Geschlecht über Natur von jeher gedacht hat, zu Grunde liegt. Denn die Existenz einer solchen Natur *außer mir* erklärt noch lange nicht die Existenz einer solchen Natur *in mir*: denn wenn ihr annehmt, daß zwischen beiden eine vorherbestimmte Harmonie stattfinde, so ist ja ebendas der Gegenstand unserer Frage. Oder wenn ihr behauptet, daß wir eine solche Idee auf die Natur nur *übertragen*, so ist nie eine Ahndung von dem, was uns Natur ist und seyn soll, in eure Seele gekommen. Denn wir wollen, nicht daß die Natur mit den Gesetzen unsers Geistes *zufällig* (etwa durch Vermittelung eines *Dritten*) zusammentreffe, sondern daß *sie selbst* nothwendig und ursprünglich die Gesetze unsers Geistes nicht

[1] wo wir *Unendlichkeit* der Wirkungen und *Endlichkeit* der Mittel erblicken. (Erste Auflage).

nur ausdrücke, sondern selbst realisire, und daß sie nur insofern Natur sey und Natur heiße, als sie dieß thut.

Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sey, auflösen. Das letzte Ziel unserer weiteren Nachforschung ist daher diese Idee der Natur; gelingt es uns, diese zu erreichen, so können wir auch gewiß seyn, jenem Problem Genüge gethan zu haben.

* * *

Dieß sind die Hauptprobleme, welche aufzulösen der Zweck dieser Schrift seyn soll.

Aber diese Schrift beginnt nicht von oben (mit Aufstellung der Principien), sondern von unten (mit Erfahrungen und Prüfung der bisherigen Systeme).

Erst wenn ich beim Ziel, das ich mir vorgesetzt habe, angekommen bin, wird man mir verstatten, die durchlaufene Bahn rückwärts zu wiederholen.

Zusatz zur Einleitung.

Darstellung der allgemeinen Idee der Philosophie überhaupt und der Naturphilosophie insbesondere als nothwendigen und integranten Theils der ersteren.

Gegen den empirischen Realismus, welcher vor Kant zum allgemeinen Denksystem geworden und selbst in der Philosophie herrschend war, konnte, der Nothwendigkeit zufolge, daß jedes Einseitige unmittelbar ein andres ihm entgegengesetztes Einseitiges hervorruft, zunächst nur ein eben so empirischer Idealismus aufstehen und geltend gemacht werden. So ausgebildet in seiner ganzen empirischen Qualität, als er sich bei den Kantischen Nachfolgern zeigte, lag er allerdings nicht in Kant selbst, aber er war dem Keim nach in seinen Schriften enthalten. Denjenigen, die den Empirismus nicht zuvor abgelegt hatten, ehe sie zu ihm kamen, wurde er auch durch ihn nicht genommen; er blieb, nur in eine andre, idealistisch klingende Sprache übersetzt, ganz derselbe und kehrte in einer veränderten Gestalt desto hartnäckiger zurück, je gewisser die, welche ihn in dieser Form aus Kant genommen hatten, überzeugt waren, sich in jeder Rücksicht davon befreit und über ihn erhoben zu haben. Daß die Bestimmungen der Dinge durch und für den Verstand keineswegs die Dinge an sich treffen, dieß war von ihnen angenommen: indeß hatten diese Dinge an sich doch zu dem Vorstellenden dasselbe Verhältniß, welches man zuvor den empirischen Dingen zugeschrieben hatte, das Verhältniß des Affizirens, der Ursache und Einwirkung. Theils gegen den

empirischen Realismus an sich selbst, theils gegen jene widersinnige Verbindung des rohesten Empirismus mit einer Art des Idealismus, die sich aus der Kantischen Schule entwickelt hatte, ist die voranstehende Einleitung gerichtet.

Beide werden gewissermaßen mit ihren eignen Waffen geschlagen. Gegen den ersten werden diejenigen Begriffe und Vorstellungsarten, die er selbst, als aus der Erfahrung genommen, braucht, insofern geltend gemacht, als gezeigt wird, daß sie ausgeartete und mißbrauchte Ideen sind: gegen die letzte bedurfte es nur der Herauskehrung des ersten Widerspruchs, der ihr zu Grunde liegt und der in den einzelnen Fällen nur auffallender und greller wiederkehrt.

In dem gegenwärtigen Zusatze ist es darum zu thun, mehr auf positive Weise die Idee der Philosophie an sich, und die der Naturphilosophie insbesondere, als der Einen nothwendigen Seite des Ganzen dieser Wissenschaft, darzulegen.

* * *

Der erste Schritt zur Philosophie und die Bedingung, ohne welche man auch nicht einmal in sie hineinkommen kann, ist die Einsicht: daß das absolut-Ideale auch das absolut-Reale sey, und daß außer jenem überhaupt nur sinnliche und bedingte, aber keine absolute und unbedingte Realität sey. Man kann denjenigen, welchem das absolut-Ideale noch nicht als absolut-Reales aufgegangen ist, auf verschiedene Weise bis zu diesem Punkt der Einsicht hintreiben, aber man kann sie selbst nur indirekt, nicht direkt beweisen, da sie vielmehr Grund und Princip aller Demonstration ist.

Wir zeigen eine der möglichen Arten an, jemand zu dieser Einsicht zu erheben. Die Philosophie ist eine absolute Wissenschaft; denn was sich als allgemeine Uebereinstimmung aus den widerstreitenden Begriffen herausnehmen läßt, ist, daß sie, weit entfernt, die Principien ihres Wissens von einer andern Wissenschaft zu entlehnen, vielmehr, unter andern Gegenständen wenigstens, auch das Wissen zum Objekt hat, also nicht selbst wieder ein untergeordnetes Wissen seyn kann. Es folgt unmittelbar aus dieser formellen Bestimmung der Philosophie als einer

Wissenschaft, die, wenn sie ist, nicht bedingter Art seyn kann, daß sie ferner von ihren Gegenständen, welche sie seyn mögen, nicht auf bedingte, sondern nur auf unbedingte und absolute Weise wissen, also auch nur das Absolute dieser Gegenstände selbst wissen könne. Gegen jede mögliche Bestimmung der Philosophie, nach welcher sie irgend eine Zufälligkeit, Besonderheit oder Bedingtheit zum Objekt hätte, ließe sich zeigen, daß diese Zufälligkeit oder Besonderheit schon von einer der andern, angeblich oder wirklich vorhandenen, Wissenschaften in Beschlag genommen sey. Wenn denn also die Philosophie, um auf absolute Art zu wissen, auch nur vom Absoluten wissen kann und ihr dieses Absolute nicht anders als durch das Wissen selbst offen steht, so ist klar, daß schon die erste Idee der Philosophie auf der stillschweigend gemachten Voraussetzung einer möglichen Indifferenz des absoluten Wissens mit dem Absoluten selbst, demnach darauf beruhe, daß das absolut-Ideale das absolut-Reale sey.

Es ist mit dieser Schlußfolge noch keineswegs etwas für die Realität dieser Idee bewiesen, die auch, wie gesagt, als der Grund aller Evidenz nur sich selbst beweisen kann; unser Schluß ist bloß hypothetisch: wenn Philosophie ist, so ist jenes ihre nothwendige Voraussetzung. Der Gegner kann nun entweder die Hypothesis oder die Richtigkeit der Folge leugnen. Das Erste wird er entweder auf wissenschaftliche Art thun, also schwerlich anders als dadurch leisten können, daß er sich selbst auf eine Wissenschaft des Wissens, d. h. auf Philosophie einläßt. Wir müssen ihn bei diesem Versuch erwarten, um ihm zu begegnen, können aber zum voraus überzeugt seyn, daß, was er auch in der erwähnten Absicht vorbringen möge, sicher selbst Grundsätze seyn werden, die wir ihm mit zureichenden Gründen bestreiten können, so daß allerdings wir ihn nicht zu überzeugen vermögen, da er die erste Einsicht nur sich selbst zu geben vermag, er aber auch nicht das Geringste vorbringen kann, wodurch er nicht uns auffallende Blößen gäbe: oder er wird ganz ohne wissenschaftliche Gründe nur überhaupt versichern, daß er Philosophie als Wissenschaft nicht zugebe und nicht zuzugeben gesonnen sey: hierauf hat man sich gar nicht einzulassen, da er ohne Philosophie

auch gar nicht wissen kann, daß es keine Philosophie gebe, und nur sein Wissen uns interessirt. Diese Sache muß er also andre unter sich ausmachen lassen; er selbst begibt sich der Stimme darüber.

Der andre Fall ist, daß er die Richtigkeit der Folge leugnet. Dieß wird nach den obigen Beweisen nur dadurch geschehen können, daß er einen andern Begriff der Philosophie aufstellt, kraft dessen in ihr ein bedingtes Wissen möglich wäre. Man wird ihn nicht irgend hindern können, irgend etwas der Art, wäre es sogar die empirische Psychologie, Philosophie zu nennen, aber die Stelle der absoluten Wissenschaft und die Nachfrage nach ihr wird nur desto gewisser bleiben, da es sich versteht, daß der Mißbrauch des eine Sache bezeichnenden Wortes, indem man ihm die Bedeutung geringerer Dinge gibt, die Sache selbst nicht aufheben kann. Auch kann wer die Philosophie besitzt zum voraus vollkommen überzeugt seyn, daß, welcher Begriff von Philosophie außer dem der absoluten Wissenschaft, vorgebracht werden möge, er immer und unfehlbar würde beweisen können, daß jener Begriff, weit entfernt der der Philosophie zu seyn, nicht einmal überhaupt der einer Wissenschaft ist.

Mit Einem Wort: jene Einsicht, daß das absolut-Ideale das absolut-Reale sey, ist die Bedingung aller höhern Wissenschaftlichkeit, nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Geometrie und gesammten Mathematik. Dieselbe Indifferenz des Realen und Idealen, welche die mathematischen Wissenschaften im untergeordneten Sinn aufnehmen, macht die Philosophie nur in der höchsten und allgemeinsten Bedeutung, nachdem von ihr alle sinnliche Beziehung entfernt ist, also an sich geltend. Auf ihr beruht jene Evidenz, die den höhern Wissenschaften eigenthümlich ist; nur auf diesem Boden, wo zur absoluten Realität nichts als die absolute Idealität erfordert wird, kann der Geometer seiner Construktion, die doch wohl ein Ideales ist, absolute Realität zuschreiben und behaupten, daß, was von jener als Form gilt, ewig und nothwendig auch von dem Gegenstand gelte.

Wollte hingegen jemand dem Philosophen in Erinnerung bringen, daß jenes absolut-Ideale es doch wieder nur für ihn und nur sein

Denken sey, wie denn der empirische Idealismus vornämlich gegen Spinoza in der Regel nichts vorbringen kann, als einzig, daß er darin gefehlt habe, nicht wieder auf sein eigenes Denken zu reflektiren, wo er denn ohne Zweifel würde inne geworden seyn, daß sein System doch wieder nur ein Produkt *seines* Denkens sey, so bitten wir einen solchen nur seinerseits die ganz einfache Ueberlegung anzustellen, daß ja auch diese Reflexion, wodurch er jenes Denken zu *seinem* Denken und demnach einem subjektiven macht, wieder nur *seine* Reflexion, also etwas bloß Subjektives, sey, so daß hier eine Subjektivität durch die andre verbessert und aufgehoben wird. Da er jenes nicht wird in Abrede ziehen können, so wird er zugestehen, daß demnach jenes absolut-Ideale an sich weder etwas Subjektives noch etwas Objektives, und weder sein noch irgend eines Menschen Denken, sondern eben absolutes Denken sey.

Wir setzen bei der ganzen folgenden Darstellung diese Erkenntniß der Indifferenz des absolut-Idealen mit dem absolut-Realen, welche selbst eine absolute ist, voraus und müssen jeden versichern, daß, wenn er außer jenem noch ein anderes Absolutes denkt oder verlangt, wir ihm nicht nur zu keinem Wissen um dasselbe verhelfen, sondern auch in unserem eignen Wissen von dem Absoluten unmöglich verständlich werden können.

Wir haben von jener Idee des *absolut-Idealen* auszugehen; wir bestimmen es als *absolutes Wissen*, absoluten Erkenntnißakt.

Ein absolutes Wissen ist nur ein solches, worin das Subjektive und Objektive nicht als entgegengesetzte vereinigt, sondern worin das ganze Subjektive das ganze Objektive und umgekehrt ist. Man hat die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven als Princip der Philosophie theils bloß negativ (als bloße Nichtverschiedenheit) theils als bloße Verbindung zweier an sich entgegengesetzten in einem andern, welches hier das Absolute seyn sollte, verstanden und versteht sie zum Theil noch so. Die Meinung war vielmehr, daß Subjektives und Objektives auch jedes für sich betrachtet, nicht bloß in einer ihnen entweder zufälligen oder wenigstens fremden Vereinigung, Eines sey. Es sollte überhaupt

bei dieser Bezeichnung der höchsten Idee Subjektives und Objektives nicht vorausgesetzt, sondern vielmehr angedeutet werden, daß beide als Entgegengesetzte oder Verbundene eben nur aus jener Identität begriffen werden sollen.

Das Absolute ist, wie vielleicht jeder, der nur einiges Nachdenken hat, von selbst zugibt, nothwendig reine Identität; es ist nur Absolutheit und nichts anderes, und Absolutheit ist durch sich nur sich selbst gleich: aber es gehört eben auch zur Idee derselben, daß diese reine, von Subjektivität und Objektivität unabhängige, Identität als diese, und ohne daß sie in dem einen oder in dem andern aufhöre, es zu seyn, sich selbst Stoff und Form, Subjekt und Objekt sey. Dieß folgt daraus, daß nur das Absolute das absolut-Ideale ist, und umgekehrt.

Jene gleich reine Absolutheit, jene gleiche Identität im Subjektiven und Objektiven, war, was wir in dieser Bezeichnung als die Identität, das gleiche Wesen des Subjektiven und Objektiven, bestimmt haben. Subjektives und Objektives sind nach dieser Erklärung nicht Eins, wie es Entgegengesetzte sind, denn hiemit würden wir sie selbst als solche zugeben: es ist vielmehr nur eine Subjektivität und Objektivität, inwiefern jene reine Absolutheit, die in sich selbst von beiden unabhängig seyn muß und weder das eine noch das andre seyn kann, sich für sich selbst und durch sich selbst in beide als die gleiche Absolutheit einführt.

Wir haben die Nothwendigkeit jenes Subjekt-Objektivirens der ungetheilten Absolutheit noch genauer darzuthun.

Das Absolute ist ein ewiger Erkenntnißakt, welcher sich selbst Stoff und Form ist, ein Produciren, in welchem es auf ewige Weise sich selbst in seiner Ganzheit als Idee, als lautere Identität, zum Realen, zur Form wird, und hinwiederum auf gleich ewige Weise sich selbst als Form, insofern als Objekt, in das Wesen oder das Subjekt auflöst. Man denke das Absolute vorerst, nur um sich dieses Verhältniß deutlich zu machen (denn an sich ist hier kein Uebergang), rein als Stoff, reine Identität, lautere Absolutheit; da nun sein Wesen ein Produciren

ist und es die Form nur aus sich selbst nehmen kann, es selbst aber reine Identität ist, so muß auch die Form *diese Identität*, und also Wesen und Form in ihm *eines und dasselbe*, nämlich die gleiche reine Absolutheit seyn.

In jenem Moment, wenn wir es so nennen dürfen, wo es bloß Stoff, Wesen ist, wäre das Absolute reine Subjektivität, in sich verschlossen und verhüllt: indem es sein eignes Wesen zur Form macht, wird jene ganze Subjektivität in ihrer Absolutheit Objektivität, sowie in der Wiederaufnahme und Verwandlung der Form in das Wesen die ganze Objektivität, in ihrer Absolutheit, Subjektivität.

Es ist hier kein Vor und kein Nach, kein Herausgehn des Absoluten aus sich selbst oder Uebergehen zum Handeln, *es selbst* ist dieses ewige Handeln, *da es zu seiner Idee gehört, daß es unmittelbar durch seinen Begriff auch sey, sein Wesen ihm auch Form und die Form das Wesen sey.*

In dem absoluten Erkenntnißakt haben wir vorläufig zwei Handlungen unterschieden, die, in welcher es seine Subjektivität und Unendlichkeit ganz in die Objektivität und die Endlichkeit bis zur wesentlichen Einheit der letzteren mit der ersteren gebiert, und die, in welcher es sich selbst in seiner Objektivität oder Form wieder auflöst in das Wesen. Da es nicht Subjekt, nicht Objekt, sondern nur das identische Wesen beider ist, kann es als absoluter Erkenntnißakt nicht hier rein Subjekt, dort rein Objekt seyn, es ist immer, und es ist als Subjekt (wo es die Form auflöst in das Wesen) und als Objekt (wo es das Wesen in die Form bildet) nur die reine Absolutheit, die ganze Identität. Alle Differenz, welche hier stattfinden kann, ist nicht in der Absolutheit selbst, welche dieselbe bleibt, sondern nur darin, daß sie in dem einen Akt als Wesen ungetheilt in Form, in dem andern als Form ungetheilt in Wesen verwandelt wird, und sich so ewig mit sich selbst in Eins bildet.

Im Absoluten selbst sind diese beiden Einheiten nicht unterschieden. Man könnte versucht werden, nun das Absolute selbst wieder als die Einheit dieser beiden Einheiten zu bestimmen, aber genau zu reden, ist

es das nicht, da es als die Einheit jener beiden nur insofern erkennbar und bestimmbar ist, als diese unterschieden werden, welches eben in ihm nicht der Fall ist. Es ist also nur das Absolute ohne weitere Bestimmung; es ist in dieser Absolutheit und dem ewigen Handeln schlechthin Eines, und dennoch in dieser Einheit unmittelbar wieder eine Allheit, der drei Einheiten nämlich, derjenigen, in welcher das Wesen absolut in die Form, derjenigen, in welcher die Form absolut in das Wesen gestaltet wird, und derjenigen, worin diese beiden Absolutheiten wieder Eine Absolutheit sind.

Das Absolute producirt aus sich nichts als sich selbst, also wieder Absolutes; jede der drei Einheiten ist der ganze absolute Erkenntnißakt und wird sich selbst als Wesen oder Identität, ebenso wieder wie das Absolute selbst, zur Form. Es ist in jeder der drei Einheiten, von ihrer formalen Seite aufgefaßt, eine Besonderheit, z. B. daß in ihr das Unendliche ins Endliche gebildet ist oder umgekehrt, aber diese Besonderheit hebt die Absolutheit nicht auf, noch wird sie von ihr selbst aufgehoben, obgleich sie in der Absolutheit, wo die Form dem Wesen ganz gleich gebildet und selbst Wesen ist, nicht unterschieden wird.

Was wir hier als Einheiten bezeichnet haben, ist dasselbe, was andre unter den Ideen oder Monaden verstanden haben, obgleich die wahre Bedeutung dieser Begriffe selbst längst verloren gegangen ist. Jede Idee ist ein Besonderes, das als solches absolut ist; die Absolutheit ist immer Eine, ebenso wie die Subjekt-Objektivität dieser Absolutheit in ihrer Identität selbst; nur die Art, wie die Absolutheit in der Idee Subjekt-Objekt ist, macht den Unterschied.

In den Ideen, welche nichts anders als Synthesen der absoluten Identität des Allgemeinen und Besondern (des Wesens und Form), sofern sie selbst wieder Allgemeines ist, mit der besondern Form sind, kann eben deßwegen, weil diese besondre Form der absoluten oder dem Wesen wieder gleich gesetzt ist, kein einzelnes Ding seyn. Nur inwiefern eine der Einheiten, die im Absoluten selbst wieder als Eine sind, sich selbst, ihr Wesen, ihre Identität, als bloße Form, demnach als relative Differenz, auffaßt, symbolisirt sie sich durch einzelne wirkliche Dinge. Das

einzelne Ding ist von jenem ewigen Akt der Verwandlung des Wesens in die Form nur ein Moment; deßwegen wird die Form als besondre, z. B. als Einbildung des Unendlichen ins Endliche, unterschieden, das aber, was durch diese Form objektiv wird, ist doch nur die absolute Einheit selbst. Da aber von der absoluten Einbildung (z. B. des Wesens in die Form) alle Momente und Grade in der absoluten zumal liegen und in alles, was uns als Besonderes erscheint, in der Idee das Allgemeine oder Wesen absolut aufgenommen ist, so ist an sich weder irgend etwas endlich noch wahrhaft entstanden, sondern in der Einheit, worin es begriffen, auf absolute und ewige Art ausgedrückt.

Die Dinge an sich sind also die Ideen in dem ewigen Erkenntnißakt, und da die Ideen in dem Absoluten selbst wieder Eine Idee sind, so sind auch alle Dinge wahrhaft und innerlich Ein Wesen, nämlich das der reinen Absolutheit in der Form der Subjekt-Objektivirung, und selbst in der Erscheinung, wo die absolute Einheit nur durch die besondere Form, z. B. durch einzelne wirkliche Dinge, objektiv wird, ist alle Verschiedenheit zwischen diesen doch keine wesentliche oder qualitative, sondern bloß unwesentliche und quantitative, die auf dem Grad der Einbildung des Unendlichen in das Endliche beruht.

In Ansehung des Letztern ist folgendes Gesetz zu bemerken: daß in dem Verhältniß, in welchem einem Endlichen das Unendliche eingebildet ist, es selbst auch wieder als Endliches im Unendlichen ist, und daß diese beiden Einheiten in Ansehung jedes Wesens wieder Eine Einheit sind.

Das Absolute expandirt sich in dem ewigen Erkenntnißakt in das Besondre nur, um in der absoluten Einbildung seiner Unendlichkeit in das Endliche selbst dieses in sich zurückzunehmen, und beides ist in ihm Ein Akt. Wo also von diesem Akt der eine Moment, z. B. der Expansion der Einheit in die Vielheit als solcher objektiv wird, da muß auch der andre Moment der Wiederaufnahme des Endlichen ins Unendliche, sowie der, welcher dem Akt, wie er an sich ist, entspricht — wo nämlich das eine (Expansion des Unendlichen ins Endliche) unmittelbar auch das andre (Wiedereinbildung des Endlichen ins Unendliche) ist — zugleich objektiv und jeder insbesondre unterscheidbar werden.

Wir sehen, daß auf diese Weise, sowie sich jenes ewige Erkennen in der Unterscheidbarkeit zu erkennen gibt und aus der Nacht seines Wesens in den Tag gebiert, unmittelbar die drei Einheiten aus ihm als besondre hervortreten.

Die erste, welche als Einbildung des Unendlichen in das Endliche in der Absolutheit sich unmittelbar wieder in die andre, sowie diese sich in sie, verwandelt, ist, als diese unterschieden, die Natur, wie die andre die ideale Welt, und die dritte wird als solche da unterschieden, wo in jenen beiden die besondre Einheit einer jeden, indem sie für sich absolut wird, sich zugleich in die andre auflöst und verwandelt.

Aber eben deßwegen, weil Natur und ideelle Welt, jede in sich einen Punkt der Absolutheit hat, wo die beiden Entgegengesetzten zusammenfließen, muß auch jede in sich wieder, wenn nämlich jede als die besondre Einheit unterschieden werden soll, die drei Einheiten unterscheidbar enthalten, die wir in dieser Unterscheidbarkeit und Unterordnung unter eine Einheit Potenzen nennen, so daß dieser allgemeine Typus der Erscheinung sich nothwendig auch im Besonderen und als derselbe und gleiche in der realen und idealen Welt wiederholt.

Wir haben durch das Bisherige den Leser so weit geführt, daß er überhaupt erstens eine Anschauung der Welt, worin die Philosophie allein ist, der absoluten nämlich, alsdann auch der wissenschaftlichen Form, worin diese sich nothwendig darstellt, verlangen konnte. Wir bedurften der allgemeinen Idee der Philosophie selbst, um die Naturphilosophie als die eine nothwendige und integrante Seite des Ganzen dieser Wissenschaft darzustellen. Die Philosophie ist Wissenschaft des Absoluten, aber wie das Absolute in seinem ewigen Handeln nothwendig zwei Seiten, eine reale und eine ideale, als eins begreift, so hat die Philosophie, von Seiten der Form angesehen, nothwendig sich nach zwei Seiten zu theilen, obgleich ihr Wesen eben darin besteht, beide Seiten als eins in dem absoluten Erkenntnißakt zu sehen.

Die reale Seite jenes ewigen Handelns wird offenbar in der Natur; die Natur an sich oder die ewige Natur ist eben der in das Objektive geborne Geist, das in die Form eingeführte Wesen Gottes, nur daß

in ihm diese Einführung unmittelbar die andre Einheit begreift. Die erscheinende Natur dagegen ist die als solche oder in der Besonderheit erscheinende Einbildung des Wesens in die Form, also die ewige Natur, sofern sie sich selbst zum Leib nimmt und so sich selbst durch sich selbst als besondre Form darstellt. Die Natur, sofern sie als Natur, d. h. als diese besondre Einheit erscheint, ist demnach als solche schon außer dem Absoluten, nicht die Natur als der absolute Erkenntnißakt selbst (Natura naturans), sondern die Natur als der bloße Leib oder Symbol desselben (Natura naturata). Im Absoluten ist sie mit der entgegengesetzten Einheit, welche die der ideellen Welt ist, als Eine Einheit, aber eben deßwegen ist in jenem weder die Natur als Natur noch die ideelle Welt als ideelle Welt, sondern beide sind als Eine Welt.

Bestimmen wir also die Philosophie im Ganzen nach dem, worin sie alles anschaut und darstellt, dem absoluten Erkenntnißakt, von welchem auch die Natur nur wieder die eine Seite ist, der Idee aller Ideen, so ist sie Idealismus. Idealismus ist und bleibt daher alle Philosophie, und nur unter sich begreift dieser wieder Realismus und Idealismus, nur daß jener erste absolute Idealismus nicht mit diesem andern, welcher bloß relativer Art ist, verwechselt werde.

In der ewigen Natur wird das Absolute für sich selbst in seiner Absolutheit (welche lautere Identität) ein Besonderes, ein Seyn, aber auch hierin ist es absolut-Ideales, absoluter Erkenntnißakt; in der erscheinenden Natur wird nur die besondre Form als besondre erkannt, das Absolute verhüllt sich hier in ein andres, als es selbst in seiner Absolutheit ist, in ein Endliches, ein Seyn, welches sein Symbol ist und als solches, wie alles Symbol, ein von dem was es bedeutet unabhängiges Leben annimmt. In der ideellen Welt legt es die Hülle gleichsam ab, es erscheint auch als das, was es ist, als Ideales, als Erkenntnißakt, aber so, daß es dagegen die andre Seite zurückläßt und nur die eine, die der Wiederauflösung der Endlichkeit in die Unendlichkeit, des Besondern in das Wesen, erhält.

Dieß, daß das Absolute in dem erscheinenden Idealen unverwandelt in ein anderes erscheint, hat die Veranlassung gegeben, diesem

relativ-Idealen eine Priorität über das Reale zu geben und als die absolute Philosophie selbst einen bloß relativen Idealismus aufzustellen, dergleichen unverkennbarer Weise das System der Wissenschaftslehre ist.

Das Ganze, aus welchem Naturphilosophie hervorgeht, ist absoluter Idealismus. Die Naturphilosophie geht dem Idealismus nicht voran, noch ist sie ihm auf irgend eine Weise entgegengesetzt, sofern er absoluter, wohl aber sofern er relativer Idealismus ist, demnach selbst nur die eine Seite des absoluten Erkenntnißaktes begreift, die ohne die andre undenkbar ist.

Wir haben, um unserem Zweck ganz Genüge zu thun, noch insbesondere etwas von den innern Verhältnissen und der Konstruktion der Naturphilosophie im Ganzen zu erwähnen. Es ist bereits erinnert worden, daß die besondre Einheit eben deßwegen, weil sie dieß ist, auch in sich und für sich wieder alle Einheiten begreife. So die Natur. Diese Einheiten, deren jede einen bestimmten Grad der Einbildung des Unendlichen ins Endliche bezeichnet, werden in drei Potenzen der Naturphilosophie dargestellt. Die erste Einheit, welche in der Einbildung des Unendlichen ins Endliche selbst wieder diese Einbildung ist, stellt sich im Ganzen durch den allgemeinen Weltbau, im Einzelnen durch die Körperreihe dar. Die andre Einheit der Zurückbildung des Besondern in das Allgemeine oder Wesen drückt sich, aber immer in der Unterordnung unter die reale Einheit, welche die herrschende der Natur ist, in dem allgemeinen Mechanismus aus, wo das Allgemeine oder Wesen als Licht, das Besondere sich als Körper, nach allen dynamischen Bestimmungen, herauswirft. Endlich die absolute Ineinsbildung oder Indifferenziirung der beiden Einheiten, dennoch im Realen, drückt der Organismus aus, welcher daher selbst wieder, nur nicht als Synthese, sondern als Erstes betrachtet, das An sich der beiden ersten Einheiten und das vollkommene Gegenbild des Absoluten in der Natur und für die Natur ist.

Aber eben hier, wo die Einbildung des Unendlichen in das Endliche bis zu dem Punkt der absoluten Indifferenziirung geht, löst sich jene unmittelbar auch wieder in ihre entgegengesetzte und somit in den Aether

der absoluten Idealität auf, so daß mit dem vollkommenen realen Bild des Absoluten in der realen Welt, dem vollkommensten Organismus, unmittelbar auch das vollkommene ideale Bild, obgleich auch dieses wieder nur für die reale Welt in der Vernunft eintritt, und hier in der realen Welt die zwei Seiten des absoluten Erkenntnißakts sich ebenso, wie im Absoluten, als Vorbild und Gegenbild von einander zeigen, die Vernunft ebenso, wie der absolute Erkenntnißakt in der ewigen Natur, im Organismus sich symbolisirend, der Organismus ebenso, wie die Natur in der ewigen Zurücknahme des Endlichen in das Unendliche, in der Vernunft, in die absolute Idealität verklärt.

Die Bezeichnung derselben Potenzen und Verhältnisse für die ideale Seite, wo sie dem Wesen nach als dieselbe, obgleich der Form nach verwandelt, zurückkehren, liegt hier außer unsrer Sphäre.

Betrachtet man die Naturphilosophie, von der das vorliegende Werk in seiner ersten Gestalt nur noch die entfernten und durch die untergeordneten Begriffe des bloß relativen Idealismus verworrenen Ahndungen enthielt, von ihrer philosophischen Seite, so ist sie bis auf diese Zeit der durchgeführteste Versuch von Darstellung der Lehre von den Ideen und der Identität der Natur mit der Ideenwelt. In Leibniz hatte sich zuletzt diese hohe Ansicht erneuert, allein es blieb großentheils selbst bei ihm, noch mehr bei seinen Nachfolgern, bloß bei den allgemeinsten, überdieß von diesen ganz unverstandenen, bei ihm selbst nicht wissenschaftlich entwickelten Lehren, ohne Versuch, das Universum wahrhaft durch sie zu begreifen und sie allgemein und objektiv geltend zu machen. Was man vor vielleicht nicht langer Zeit kaum geahndet oder wenigstens für unmöglich gehalten hätte, die vollkommene Darstellung der Intellektualwelt in den Gesetzen und Formen der erscheinenden und also hinwiederum vollkommenes Begreifen dieser Gesetze und Formen aus der Intellektualwelt, ist durch die Naturphilosophie theils schon wirklich geleistet, theils ist sie auf dem Wege dazu, es zu leisten.

Wir führen als das vielleicht anschaulichste Beispiel die Konstruktion an, welche sie von den allgemeinen Gesetzen der Bewegungen der Weltkörper gibt, eine Konstruktion, von der man vielleicht nie geglaubt hätte,

daß der Keim derselben schon in der Ideenlehre Platos und der Monadologie Leibnizens liege.

Von Seiten der spekulativen Erkenntniß der Natur, als solcher, oder als spekulative Physik betrachtet, hat die Naturphilosophie nichts Aehnliches vor sich, man wollte denn die mechanische Physik le Sage's hieher rechnen, welche, wie alle atomistischen Theorien, ein Gewebe empirischer Fiktionen und willkürlicher Annahmen ohne alle Philosophie ist. Was das Alterthum etwa näher Verwandtes getragen hat, ist großentheils verloren. Mit der Naturphilosophie beginnt, nach der blinden und ideenlosen Art der Naturforschung, die seit dem Verderb der Philosophie durch Baco, der Physik durch Boyle und Newton allgemein sich festgesetzt hat, eine höhere Erkenntniß der Natur; es bildet sich ein neues Organ der Anschauung und des Begreifens der Natur. Wer sich zur Ansicht der Naturphilosophie erhoben hat, die Anschauung, die sie fordert, und ihre Methode besitzt, wird schwerlich umhin können zu gestehn, daß sie gerade die der bisherigen Naturforschung undurchdringlich scheinenden Probleme mit Sicherheit und Nothwendigkeit, obgleich freilich auf einem ganz andern Felde, als dem, wo man ihre Auflösung gesucht hatte, aufzulösen in den Stand setzt. Das, wodurch sich die Naturphilosophie von allem, was man bisher Theorien der Naturerscheinungen genannt hat, unterscheidet, ist, daß diese von den Phänomenen auf die Gründe schloßen, die Ursachen nach den Wirkungen einrichteten, um diese nachher aus jenen wieder abzuleiten. Abgerechnet den ewigen Zirkel, in dem sich jene fruchtlosen Bemühungen herumdrehen, konnten Theorien dieser Art doch, wenn sie das Höchste erreichten, nur eine Möglichkeit, daß es sich so verhalte, darthun, niemals aber die Nothwendigkeit. Die Gemeinsprüche gegen diese Art von Theorien, gegen welche die Empiriker beständig eifern, während sie die Neigung zu ihnen nie unterdrücken können, sind es, die man auch noch jetzt gegen die Naturphilosophie vorbringen hört. In der Naturphilosophie finden Erklärungen so wenig statt als in der Mathematik; sie geht von den an sich gewissen Principien aus, ohne alle ihr etwa durch die Erscheinungen vorgeschriebene Richtung; ihre Richtung

liegt in ihr selbst, und je getreuer sie dieser bleibt, desto sicherer treten die Erscheinungen von selbst an diejenige Stelle, an welcher sie allein als nothwendig eingesehen werden können, und diese Stelle im System ist die einzige Erklärung, die es von ihnen gibt.

Mit dieser Nothwendigkeit begreifen sich in dem allgemeinen Zusammenhang des Systems und dem Typus, der für die Natur im Ganzen wie im Einzelnen aus dem Wesen des Absoluten und der Ideen selbst fließt, die Erscheinungen nicht nur der allgemeinen Natur, über welche man zuvor nur Hypothesen kannte, sondern eben so einfach und sicher auch die der organischen Welt, deren Verhältnisse man von jeher zu den am Tiefsten verborgenen und auf immer unerkennbaren gezählt hat. Was bei den sinnreichsten Hypothesen noch übrig blieb, die Möglichkeit, sie anzunehmen oder nicht anzunehmen, fällt hier gänzlich weg. Dem, welcher nur überhaupt den Zusammenhang gefaßt und den Standpunkt des Ganzen selbst erreicht hat, ist auch aller Zweifel genommen; er erkennt, daß die Erscheinungen nur so seyn können und also auch auf diese Weise seyn müssen, wie sie in diesem Zusammenhang dargestellt werden: er besitzt mit einem Wort die Gegenstände durch ihre Form.

Wir schließen mit einigen Betrachtungen über die höhere Beziehung der Naturphilosophie auf die neuere Zeit und die moderne Welt überhaupt.

Spinoza hat unerkannt gelegen über hundert Jahre. Das Auffassen seiner Philosophie als einer bloßen Objektivitätslehre ließ das wahre Absolute in ihr nicht erkennen. Die Bestimmtheit, mit welcher er die Subjekt-Objektivität als den nothwendigen und ewigen Charakter der Absolutheit erkannt hat, zeigt die hohe Bestimmung, die in seiner Philosophie lag und deren vollständige Entwicklung einer spätern Zeit aufbehalten war. In ihm selbst fehlt noch aller wissenschaftlich erkennbare Uebergang von der ersten Definition der Substanz zu dem großen Hauptsatz seiner Lehre: quod quidquid ab infinito intellectu percipi potest tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet, et consequenter, quod substantia cogitans et substantia extensa una eademque

est substantia, quae jam sub hoc jam sub illo attributo comprehenditur. Die wissenschaftliche Erkenntniß dieser Identität, deren Mangel in Spinoza seine Lehre den Mißverständnissen der bisherigen Zeit unterwarf, mußte auch der Anfang der Wiedererweckung der Philosophie selbst seyn.

Fichtes Philosophie, welche zuerst die allgemeine Form der Subjekt-Objektivität wieder als das Eins und Alles der Philosophie geltend machte, schien, je mehr sie sich selbst entwickelte, desto mehr jene Identität selbst wieder als eine Besonderheit auf das subjektive Bewußtseyn zu beschränken, als absolut und an sich aber zum Gegenstand einer unendlichen Aufgabe, absoluten Forderung, zu machen, und auf diese Weise, nach Extraktion aller Substanz aus der Spekulation, sie selbst als leere Spreu zurückzulassen, dagegen, wie die Kantische Lehre, die Absolutheit durch Handeln und Glauben aufs Neue an die tiefste Subjektivität zu knüpfen[1].

Die Philosophie hat höhere Forderungen zu erfüllen und die Menschheit, die lange genug, es sey im Glauben oder im Unglauben, unwürdig und unbefriedigt gelebt hat, endlich ins Schauen einzuführen. Der Charakter der ganzen modernen Zeit ist idealistisch, der herrschende

[1] Man braucht sich wegen dieser gänzlichen Ausscheidung aller Spekulation aus dem reinen Wissen und Integriren des letzteren in seiner Leerheit durch den Glauben eben nicht auf die Bestimmung des Menschen, die Sonnenklaren Berichte u. s. w. zu berufen. In der Wissenschaftslehre selbst finden sich Stellen, wie folgende: „Für diese Nothwendigkeit (der höchsten Einheit, wie es der Verfasser nennt, der absoluten Substanz) giebt er (Spinoza) weiter keinen Grund an, sondern sagt: es sey schlechthin so, und er sagt das, weil er gezwungen ist, etwas absolut Erstes, eine höchste Einheit anzunehmen: aber wenn er das will, so hätte er ja gleich bei der im Bewußtseyn gegebenen Einheit stehen bleiben sollen und hätte nicht nöthig gehabt, eine noch höhere zu erdichten, wozu nichts ihn trieb." (S. 46.) Nachher wird gezeigt: es sey ein praktisches Datum gewesen, welches ihn nöthigte, stille zu stehn, nämlich „das Gefühl einer nothwendigen Unterordnung und Einheit alles Nicht-Ich unter die praktischen Gesetze des Ich; welches aber gar nicht als Gegenstand eines Begriffs etwas ist, das ist, sondern als Gegenstand einer Idee etwas, das da seyn soll und durch uns hervorgebracht werden soll" u. s. w.

Geist das Zurückgehen nach innen. Die ideelle Welt drängt sich mächtig ans Licht, aber noch wird sie dadurch zurückgehalten, daß die Natur als Mysterium zurückgetreten ist. Die Geheimnisse selbst, welche in jener liegen, können nicht wahrhaft objektiv werden, als in dem ausgesprochenen Mysterium der Natur. Die noch unbekannten Gottheiten, welche die ideelle Welt bereitet, können nicht als solche hervortreten, ehe sie von der Natur Besitz ergreifen können. Nachdem alle endlichen Formen zerschlagen sind, und in der weiten Welt nichts mehr ist, was die Menschen als gemeinschaftliche Anschauung vereinigte, kann es nur die Anschauung der absoluten Identität in der vollkommensten objektiven Totalität seyn, die sie aufs Neue und in der letzten Ausbildung zur Religion auf ewig vereinigt.

B
2853
1927
v.1

WERKE/ SCHELLING

83047

B
2853
1927
v.1

83047

St. Mark's Library
175 Ninth Avenue
New York, N. Y. 10011

GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY
00075133